Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Georg Grimm.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 20,–, für das Ausland M. 25,–. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.
Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten.
Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind bis auf weiteres zu richten an Dr. Karl Seidenstücker in Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8.
Bucher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften wolle man bis auf weiteres ebenfalls an die genannte Adresse senden.

II. Jahrgang. || Januar-Februar 1921. || 7./8. Heft.

Vorspruch.

Schwer lasten auf der Welt die Leiden, die uns
Geburt und Alter, Tod und Krankheit bringen.
Wer deren Zahl die Leidenschaft hinzufügt,
Verstärkt die Schar der Feinde, die ihn drängen.
Vielmehr, da wir die Welt bedrückt von Plagen
In Menge sehen, sollte in uns wachsen
Das Mitleid und wir unermüdlich Hilfe
Dem stets erneuten Schmerz entgegenstellen.

Buddhacarita V. 1827.

Ist die Lehre des Buddha Wissenschaft?

Von **Georg Grimm.** (2. Fortsetzung.)

Die Mystik im Lichte der Buddhalehre (Meister Eckehart).

Bisher wurde gezeigt, daß die Buddhalehre keine Spur von Mystik enthält. Sie bringt allerdings unerhörte Erkenntnisse und lehrt auch die Bedingungen zu unerhörten Fähigkeiten setzen, aber all das mit den normalen Erkenntniskräften des Menschen, wenn auch im Zustande ihrer höchstmöglichen Entwicklung, und alles in der Form des Satzes vom Grunde, d. h. der ausschließlichen Betrachtung aller Erkenntnisobjekte unter dem Gesichtspunkt der Kausalität. Aber nicht nur die Buddhalehre enthält keine Mystik, es hat eine solche in Wirklichkeit überhaupt nirgends gegeben. Wenn das Problem der Mystik als solches auch nicht zum unmittelbaren Thema der vorwurfigen Abhandlung gehört,

so soll es doch behandelt werden, einmal, weil es sich vom Standpunkt der Buddhalehre aus leicht lösen läßt, und dann, weil gerade eine solche Betrachtung die Buddhalehre in um so hellerem Lichte erstrahlen läßt. Und zwar soll diese Betrachtung der Mystik in der Weise geschehen, daß das System des Größten aller abendländischen „Mystiker", des Meister Eckehart, einer kritischen Würdigung unterzogen wird. Ist die Methode, mit der er seine Erkenntnisse gewonnen hat, durchschaut, dann sind eben damit ohne Weiteres auch alle übrigen Mystiker als solche begriffen, eben weil sie zu ihren Resultaten alle auf dem gleichen Wege gekommen sind.

Als das Formale aller Mystik haben wir bereits kennen gelernt: ein mystisches von der normalen Erkenntnis der ganzen Art nach verschiedenes „inneres Licht", das in einzelnen, besonders dazu veranlagten Individuen zu leuchten beginne, und dann, als das Resultat dieser mystischen „Erleuchtung", die Erkenntnis des Wesens an sich des von diesem Lichte bestrahlten Objekts, welche Erkenntnis, eben weil nicht durch normale Wahrnehmung gewonnen, auch nicht mit dem Apparate dieser normalen Wahrnehmung, den Worten und Begriffen, mitgeteilt, sondern nur gefühlsmäßig erfahren werden könne. Das eigentliche Objekt der Mystik aber sei dasselbe, wie das der Philosophie, nämlich die Welt, und damit das Resultat der mystischen Erkenntnistätigkeit die Erfassung des der Welt zu Grunde liegenden Übersinnlichen, Transzendenten, Göttlichen.

Wie stellt sich nun nach diesen Richtungen Meister Eckehart dar?

I.

Eckehart war als Dominikanermönch ein gläubiger Sohn seiner Kirche, ein überzeugter Katholik. Das geht aus allen seinen Predigten hervor, das spricht er übrigens auch ausdrücklich aus in den Worten, daß er der Schrift mehr glaube als sich selber.[1]) Das besagt insbesondere auch seine Erklärung, die er am 13. Februar 1327 in der Dominikanerkirche in Köln in Erwiderung auf die gegen ihn gerichteten Angriffe verlesen ließ: er habe immer nur nach dem wahren Glauben und nach der rechten Lehre getrachtet, jeden Irrtum, den man ihm nachweisen könne, ziehe er im Voraus gerne zurück, und wolle ihn nicht gesagt oder geschrieben haben; ja, ohne damit einen einzigen seiner Sätze preiszugeben, verbessere und widerrufe er alle Sätze von ihm, von denen man imstande sein werde,

[1]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten von Hermann Büttner, I, S. 34. (Alle folgenden Zitate beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe.)

nachzuweisen, daß sie auf fehlerhaftem Vernunftgebrauche beruhen. [1]) Für ihn stand deshalb das ganze Lehrgebäude der katholischen Dogmatik unerschütterlich fest.

Eckehart war aber auch eine beschaulich veranlagte, näher eine zur Innenschau veranlagte Natur, und zwar in einer Weise und in einem Grade, daß sich für den Buddhisten eine ganz bestimmte Annahme aufdrängt, der später Ausdruck verliehen werden soll.

Diese beiden Gesichtspunkte sind wohl zu beachten, wenn man Eckehart verstehen und ihm gerecht werden will, ja, sie sind von grundlegender Bedeutung für dieses Verständnis.

Was nun zunächst die zweite Eigenschaft Eckeharts, sein Erkenntnisstreben auf dem Wege beschaulicher Betrachtung anlangt, so dringt nach ihm die nach außen gerichtete Erkenntnistätigkeit der Seele ~~ein~~ wie bis zum Wesen der Dinge; „Alle ihre Betätigungen — Die Sankhârâ in der Lehre des Buddha — vollzieht die Seele vermittels der Kräfte: was sie erkennt, das erkennt sie mit der Vernunft; wenn sie etwas denkt, das tut sie mit dem Gedächtnis; soll sie lieben, das tut sie mit dem Willen . . . und jede ihrer Auswirkungen ist immer an irgendein Vermittelndes gebunden: die Sehkraft setzt sie nur vermittels der Augen ins Spiel, anderswo vermag sie so etwas wie Sehen nicht zu leisten oder zu verleihen. Und so bei allen Sinnen: immer bedient sie sich für ihre Auswirkung irgendeines Vermittelnden" [2]) „Wenn — nun — die Seelenkräfte mit der Kreatur in Berührung treten, so nehmen und schöpfen sie von ihr ein Bild und Gleichnis und ziehen das in sich . . . Näher vermag die Kreatur nicht in die Seele zu dringen, und auch die Seele macht sich niemals näher mit einer Kreatur zu schaffen, vor der sie nicht zuvor ein Bild völlig in sich aufgenommen hat . . ., sei es ein Stein, eine Rose, ein Mensch, oder was immer sie erkennen will, jedes Mal holt sie erst ein Bild hervor, das sie vordem aufgenommen. Nur auf diese Weise vermag sie sich mit dem Gegenstand zu vereinigen. Wenn aber ein Mensch solcher Weise ein Bild in sich aufnimmt, das muß notgedrungen von außen durch die Sinne kommen"[3]) . . „Jedes Bild — aber — weist und bietet nicht sich: es führt und weist immer zu dem, des Bild es ist". [4]) Weil die Seele bei der äußeren Erkenntnistätigkeit nicht zum Wesen, sondern immer nur zur äußeren Hülle der Dinge, eben ihrem Bilde, vordringen kann, deshalb kann sie auf diesem Wege natürlich auch nicht sich selbst erkennen; ja,

---

[1]) S. XXXI flg. — In dieser Erklärung liegt fraglos kein Widerruf, nicht einmal ein bedingter. Das erscheint nötig zu betonen gegenüber der gegenteiligen Ansicht. (Cfr. I. Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 83.)

[2]) I, S. 34. — [3]) I, S. 36. — [4]) I, S. 37.

sie bringt es bezüglich ihrer selbst nicht einmal zu einem solchen bloßen Bilde, da sie ja hinter ihren Sinnen, die ihr die Bilder zuführen, also beispielsweise hinter dem vermittelnden Auge, steht: „Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt, wie sie sich selber. Die Seele, so sagt ein Meister, kann von sich selber sich kein Bild machen oder abheben. Darum hat sie nichts, womit sie sich erkennen könnte. Denn ein Bild kommt immer nur durch die Sinne ein, folglich kann sie von sich selber kein Bild haben. Daher weiß sie alles andere, nur sich selber nicht; von keinem Ding weiß sie so wenig, wie von sich selber — dieses Vermittelnden wegen". [1]) Und doch, obwohl die Seele nichts von sich weiß, weiß Eckehart doch, was sie ist, wie er ja auch von dem „unerkannten, übergotten Gotte" [2]) weiß, was er ist: Gott ist Geist. „Jedoch Gott ist so durch und durch Geist, daß wider ihn die Seele und der Engel fast etwas Leibliches sind. Wenn Jemand den höchsten unter den Seraphim mit schwarzer Farbe malen wollte, die Ähnlichkeit wäre weit größer, als wenn man Gott in der Gestalt des höchsten Seraphs malen würde, über alle Maßen wäre es unähnlich." [3]) Anderweit sagt er auch: „Das göttliche Sein ist Vernunft" [4]) — „Gott ist Vernunft, indem er allein dem eigenen Erkennen lebt"; [5]) dann wieder: „Weil die Gottheit von Haus aus Vernunft ist." [6]) „Und dieses vernünftige Sein oder Gott, das hat der vernünftigen Seele Ebenbildlichkeit gegeben." [7]) „Darum sagt Augustinus mit Recht: Wie Gott geschaffen ist, so ist es auch die Seele." [8]) Denn die Seele ist gleich geschaffen mit der Gottheit." [9]) Deshalb, also, weil Gott reiner Geist ist, ist es auch die Seele. Und woher weiß Eckehart das alles?

Er weiß es von seiner Kirche, die ihn lehrt, daß Gott die allerhöchste Vernunft, die menschliche Seele sein Ebenbild und somit ebenfalls reiner Geist sei. Als gläubigen Katholiken waren das für Eckehart Sätze, die vor aller eigenen Erfahrung feststanden. An ihnen zu zweifeln, insbesondere auch an dem Satze zu zweifeln, daß die Seele wesenhaft Geist sei, war für den katholischen Ordensmann eine einfache Unmöglichkeit. Seine eigene Erfahrung konnte und durfte bloß dazu dienen, ihm diese Sätze zu bestätigen.

Und weil die Seele in ihrem Grund, oder weil — eben deshalb — „der Seelengrund" reiner Geist, reine Erkenntnismasse ist, deshalb ist der Seele die bisher beschriebene Erkenntnisart unter Zuhilfenahme der

---

[1]) I, 36. — [2]) I, 40. — [3]) I, 29. — [4]) I, 193. — [5]) I, 157. — [6]) II, 100. — [7]) I, 193. — [8]) I, 83. — [9]) II, 195.

fünf äußeren Sinne nicht wesentlich [1]): „Alle ihre Betätigungen vollzieht die Seele vermittels der Kräfte“, haben wir aber gehört. Aber „diese Kräfte, vermittels deren sie wirkt, die entspringen wohl aus dem Grunde der Seele, aber in dem Grunde selber ist nur das tiefe Schweigen“.[2]) In diesem Grunde „gibt es keinerlei Werk“ [2]) Die Seele vermag also auch jene „Betätigungen“, ja, alle ihre Vermögen überhaupt, mithin beispielsweise auch „die Kraft, vermöge deren der Mensch verdaut“, [3]) wieder einzustellen, sie kann sie wieder „einziehen“, [4]) „wieder heimrufen“. [5])

Eckehart nennt diese der Seele unwesentlichen Bestimmungen, also das, was der Buddha anattā heißt, das „Geschaffene“, „das Bildhafte“, „das Kreatürliche“, das, „was Namen hat“. Alle diese Bestimmungen sind leidvoll für uns und uns deshalb in Wahrheit unangemessen: „Was an dir und in dir ist, es ist alles gar siech und verdorben“. [6]) Deshalb bezeichnet er als das nächste Ziel „das Leersein alles Geschaffenen“, [7]) „die Abkehr von allem Geschaffenen“. [8]) Deshalb verlangt er, daß die Seele an allem, was Namen hat, nicht hafte, noch dieses an ihr. [9]) Deshalb muß sie endlich „heraustreten aus ihrem Geschöpfeswesen“, [10]) muß eben wieder reiner Geist, reine Erkenntnismasse werden, muß das umsomehr werden, als sie dadurch zugleich das bisher Unmögliche möglich macht, als sie dadurch nämlich das Wesen erkennt. „Das form- und bildlose Wesen“ kann nämlich nur von einem Gleichwertigen, also von einem ebenfalls bild- und formlosen, von allen Beschränkungen durch die Sinne freien Erkennen erkannt werden: „So streifet denn alles Bildhafte ab und einet euch dem bild- und formlosen Wesen“. [11]) Zwar das Wesen der Seele, der Seelengrund, ist immer reines, formloses Erkennen, auch wenn die Seele nach außen mit den Sinneskräften, also dem kreatürlichen Teile von ihr, tätig ist, indem in den Grund kein Bild, nichts Kreatürliches hinabdringt: „In dem Reinsten, was die Seele zu bieten vermag, in ihrem Edelsten, in dem Grund, kurz, in dem Wesen der Seele: da ist das tiefe Schweigen; denn da hinein gelangte nie eine Kreatur noch irgend ein Bild.“ [12]) Aber „die Seele ist so eng an die Kräfte gebunden, daß sie mit ihnen hinfließt, wo sie hinfließen. Denn bei allem, was sie wirken, muß die Seele dabei sein, und zwar mit Andacht, oder sie brächten mit ihrem Wirken nichts zustande. Zerfließt sie nun mit ihrer Andacht in äußeres Wirken, so muß

---

[1]) Im Gegensatz zum Buddha kennt Ekkehart natürlich nur fünf Sinne, indem das Denken, also das Erkennen im engeren und eigentlichen Sinn für ihn ja unmittelbare Funktion, die Betätigung des Wesens selber ist.

[2]) I, 35. — [3]) I, 158. — [4]) I, 51. — [5]) I, 49. — [6]) Pfeifer, pag. 561. — [7]) I, 14. — [8]) I, 19. — [9]) I, 26. — [10]) I, 99. — [11]) I, 21. — [12]) I, 34.

sie unvermeidlich inwendig umso schwächer sein für ihre innere Wirksamkeit.“ [1]) Und so ergibt sich denn als selbstverständlicher Weg Verwirklichung vollkommener „Abgeschiedenheit“ in dem Sinne, daß sich die Seele auf ihr Innerstes, auf ihren Grund zurückzieht, wo sie ganz „mit sich selber eins“ ist: „Vollkommene Abgeschiedenheit will nur: mit sich selber eins sein“. [2]) „So muß sich denn die Seele gar lauter halten und gar vornehm leben: ganz einig und ganz innen; nicht durch die fünf Sinne hinauslaufen in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen, sondern völlig innen und einig sein in dem Lautersten, was sie besitzt; das ist seine Stätte, ihm widerstrebt alles Geringere.“ [3]) „Will dein Auge alle Dinge sehen, dein Ohr sie alle hören, dein Geist sie alle gegenwärtig haben: wahrlich, in alle diese Dinge wird deine Seele zerstreuet werden. Darum sagt ein Meister: Wenn der Mensch ein inneres Werk vollbringen soll, so muß er alle seine Kräfte einziehen, gleichsam in einen Winkel seiner Seele und sich vor allen Bildern und Gestalten verbergen und da mag er dann wirken. In ein Vergessen und Nichtwissen — [der Außenwelt] — muß er hier kommen. Stille und Schweigen muß sein.“ [4]) „Nun hat sich die Seele mit den Kräften nach außen zerspreitet und zerstreut, eine jede in ihr Werk: die Kraft des Sehens in das Auge, die Kraft des Hörens in das Ohr, die Kraft des Schmeckens in die Zunge. Und im gleichen Maße sind sie umso schwächer, inwendig ihr Werk zu treiben. Denn jede zerspreitete Kraft ist unvollkommen. Darum, will sie inwendig eine kräftige Wirksamkeit entfalten, so muß sie alle ihre Kräfte wieder heimrufen und sie, aus den zerspreiteten Dingen heraus, sammeln in ein inwendiges Wirken . . . Ein Beispiel: Es war ein heidnischer Meister. Der war einer Kunst zugewandt, der Rechenkunst. Der saß vor der Asche und schrieb Zahlen und trachtete seiner Kunst nach. Da kam Einer mit gezücktem Schwert; der wußte nicht, daß das der Meister war und rief: „Schnell, sprich, wie heißest du, oder ich töte dich!“ Der Meister war so völlig in sich gezogen, daß er von dem Feinde nichts sah noch hörte, noch gar hätte verstehen sollen, was er von ihm wollte. Und nachdem der Feind ihn mehrmals angeschrien hatte und er nicht antwortete, schlug er ihm das Haupt ab. Dieses, um eine natürliche Kunst zu erringen. Wie ungleich mehr sollten wir uns von allen Dingen losmachen und alle unsere Kräfte zusammenfassen, wo es gilt, die einige, maßlose, ungeschaffene, ewige Wahrheit zu schauen und zu erkennen. Hierzu fasse deine ganze Vernunft und all dein Gedenken zusammen: und so kehre sie in den Grund, wo dieser Schatz verborgen liegt. Soll das geschehen, so wisse, mußt du allem anderen entsinken: in ein Unwissen mußt du gelangen, willst du dieses finden“. [5])

---

[1]) I, 50. — [2]) I, 11. — [3]) I, 33. — [4]) I, 50f. — [5]) I, 48.

Aus diesen Stellen hebt sich immer deutlicher ab, worauf Eckehart praktisch hinauswill: ganz wie der Buddha, auf Konzentration des Geistes, auf reinstes, durch nichts mehr getrübtes Erkennen — „Heil, fürwahr, dem edlen Geiste, der heraufgenommen ist in das reiche, das bloße Erkennen, das allen denen unbekannt ist, die nicht entkleidet sind ihres Ich und aller Dinge“ [1]) — nur daß Eckehart immer wieder betont, daß wir in dieser Konzentration des Geistes uns selber, unser tiefstes, eigentlichstes Wesen sammeln, indem wir uns in ihr ja nur auf den Grund unseres Wesens, auf unseren Seelengrund zurückziehen, der eben reines, d. h. an keinerlei vermittelndes Erkenntnis-Organ gebundenes Erkennen ist: „So — [das ist eben in dieser reinen Geistigkeit] — mußt du schon in deinem Wesen, in deinem Grunde weilen und wohnen.“ [2])

Diese Konzentration des Geistes muß einen solchen Grad erreichen, wie ihn beim Buddha die Erhebung des Geistes in das „Reich der Nichtirgendetwasheit“ bedingt: die Geisteskräfte müssen so gänzlich nach innen gezogen sein, daß die Sinne völlig zum Stillstand gekommen und damit für Einwirkungen von außen völlig unempfindlich geworden sind. Ja, auch jede Erinnerung an die Außenwelt, sogar die eigene Persönlichkeit und damit an das eigene Leben muß völlig ausgelöscht sein. Aber nicht bloß das! Das organische Leben selbst muß — ganz wie in der Buddhalehre vom vierten Jhāna ab — vorübergehend ins Stocken gekommen sein: „Möchtest du doch aller Dinge auf einmal unwissend werden, ja, möchtest du geraten in ein Unwissen deines eigenen Lebens! Wie dem St. Paulus geschah, da er sagt: ‚Ob ich in dem Leibe war oder nicht, das weiß ich nicht, Gott, der weiß es wohl‘. Da hatte der Geist alle seine Kräfte so ganz in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war. Da war weder das Gedächtnis mehr tätig, noch die Vernunft, noch die Sinne, noch auch die Kräfte, denen es obliegt, den Leib zu leiten und zu zieren; das Lebensfeuer und die Lebenswärme waren aufgehalten, darum nahm der Leib nicht ab, da er doch während der drei Tage nicht aß noch trank . . . So soll denn der Mensch seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst“. [3]) Dann steht der Geist für sich ganz allein, dann nimmt er schlechterdings nichts Bildhaftes mehr wahr, kann also konstatieren, daß nichts mehr für ihn da ist: „Nun streift die Abgeschiedenheit so nahe an das Nichts, daß es zwischen vollkommener Abgeschiedenheit und dem Nichts keinen Unterschied gibt.“ [4]) „Vollkommene Abgeschiedenheit will nur mit sich selber eins sein. Aber dies oder das

[1]) I, 126. — [2]) I, 37. — [3]) I, 39. — [4]) I, 11.

sein, das will sie nicht. Denn wer das will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit aber will nichts sein." [1]) „Soll das Herz vollkommene Bereitschaft haben, so muß es beruhen auf einem reinen Nichts — in diesem liegt zugleich das höchste Vermögen, das es geben kann. Nimm ein Gleichnis aus dem Leben: Will ich auf einer weißen Tafel schreiben, so mag etwas noch so Schönes darauf geschrieben stehen, es beirrt mich doch; will ich gut schreiben, so muß ich tilgen, was schon darauf steht, und nie eignet sie sich so gut dazu, als wenn gar nichts auf ihr steht. Ebenso muß alles, was dieses und jenes heißt, aus dem Herzen fort. Wie es ja beim abgeschiedenen Herzen der Fall ist . . . So ist also kein Dieses und Jenes des abgeschiedenen Herzens Gegenstand." [2]) „Die Seele sinkt in das reine Nichts." [3]) „Ledig von allen Vermittlungen und allen Bildern." [4]) „Da wird man denn gewinnen: ein freies Hindurchschauen bei eingezogenen Sinnen," [5]) da mag das Wunder der Schau des Wesens gelingen:

1. Zunächst bestätigt sich dem Schauenden, daß der Seelengrund, also unser eigentliches Wesen, wirklich völlig reines Erkennen ist, bestätigt sich dadurch, daß alles andere, sowohl die gesamte Außenwelt mit ihrer Zersplitterung in alle die Jemand und Etwas, sogar der eigene Körper mit seinen sensitiven und vegetativen Funktionen abgestreift ist, so daß in der Tat nichts weiter mehr übrig bleibt, als eben der freigewordene Geist, das unerkennbare Erkennen allein, „aller Bestimmtheit bar" [6]): „Und wie für mich kein Bestimmter und Einzelner mehr da ist, so bin auch ich für Niemand — mehr — eine Seele . . . Damit ist gesagt: sie sei nun jeglicher Bestimmtheit, ja auch ihres eigenen Ichs so völlig entkleidet, daß sie nichts mehr an sich habe, um als irgendetwas für irgendwen da zu sein," [6]) Worte, in denen Eckehart zugleich wiederum mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den Bereich der Nichtirgendetwasheit beschreibt. Um das übrigens ganz klar einzusehen, halte man sich noch folgende zwei Parallelstellen vor, die in ihrer Ähnlichkeit, ja, Gleichheit, bei der ungeheuren Seltenheit des von ihnen geschilderten Begebnisses, geradezu ehrfürchtiges Staunen auslösen, wenn man noch überdies bedenkt, daß die einen Worte um 1300 nach Christus in Deutschland, die anderen um 500 vor Christus in Mittelindien gesprochen wurden. Man lese diese ragenden Dokumente dafür, wie alle wirkliche Weisheit schließlich einem Zentrum zustrebt, bedächtig, Wort für Wort. Also: Meister Eckehart sagt von der Seele, die sich auf jener Höhenwarte befindet: *„Es ist alles*

---

[1]) I, 11. — [2]) I, 18f. — [3]) I, 13. — [4]) I, 136. — [5]) I, 30. — [6]) I, 189.

von ihr abgefallen, dem irgendwer irgentetwas sein könnte oder womit sie irgendwem irgendetwas sein könnte." [1]) Der Buddha sagt: „*Nicht bin ich irgendwo, bei irgendwem, in irgendetwas, noch gehört mir irgendwo, bei irgendetwas irgendetwas an: das gibt es nicht . . . Das wird, ihr Mönche, die dritte Stufe zum Bereiche der Nichtirgendetwasheit genannt.*" [2]) Kann dem gegenüber noch der geringste Zweifel bestehen, daß der von Meister Eckehart geschilderte Bereich eben der der Nichtirgendetwasheit ist?

2. Doch mit dieser Erkenntnis war Eckehart nicht zufrieden. Zwar hatte sich ihm auf diese Weise sein eigenes Ich, sein eigenes Wesen, sein eigener Seelengrund insoweit entschleiert, daß er auf keinen Fall etwas mit dem kreatürlichen Teile von ihm, also seinem Körper und den fünf Außensinnen und damit der durch diese vermittelten Erscheinungswelt zu tun habe. Aber Eckehart wollte, entgegen dem Buddha, mehr wissen, als bloß von sich; er wollte das Wesen der ganzen Welt ergründen. Diese Unterlage, dieser Kern der Welt, dieses letzte Wesen, das alles trägt, auf dem alles ruht, war für ihn als gläubigen Katholiken natürlich Gott. „Wesen an sich" und „Gott" waren ihm deshalb gleichwertige Begriffe. Das stand für ihn wiederum vor aller eigenen Erfahrung fest. Dafür bürgte ihm seine Kirche, bürgte ihm umsomehr, als dieser Satz von Gott als dem Urprinzip von allem ja geradezu ihr Fundament bildet. An diesem Fundament seiner Kirche irgendwie zu rütteln, kam ihm nie in den Sinn. Es war für ihn unantastbar, umso unantastbarer, als doch jeder denkende Mensch schon von sich aus durch bloße Reflexion auf den Gedanken geführt wird und so natürlich auch der so überaus metaphysisch veranlagte Eckehart auf den Gedanken geführt wurde, daß diese Erscheinungswelt, in die wir uns hineinversetzt sehen, nicht das Letzte sein könne, dem Bedingten vielmehr ein Unbedingtes, dem Zeitlichen ein Ewiges zu Grunde liegen müsse, [3]) und als die christliche Kirche eben dieses Unbedingte, dieses Ewige meint, wenn sie von Gott spricht. Für Eckehart wie für jeden Meister der „Gottesweisheit" handelte es sich bloß darum, in den Gottesbegriff, wie ihm diesen seine Kirche anvertraut hatte, möglichst tief mit seiner Vernunft einzudringen. Nur mit der Vernunft im eigentlichen Sinne nämlich, also durch Reflexion und damit durch Schlußfolgerung, nicht durch unmittelbare Anschauung, läßt sich dieser

---

[1]) I, 189. — [2]) Majjh.-Nik. II, 263 (M. S. III, S. 72). —

[3]) Vgl. damit Itivuttaka 43: „Es existiert, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Entstandenes. Wenn es dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Geschaffene, Nicht-Entstandene nicht gäbe, so wäre auch ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Entstandenen nicht zu erkennen."

Begriff als die höchste und letzte Abstraktion, die aus der Flut der Erscheinungen gewonnen wird, herauskristallisieren und mit einem Inhalt anfüllen: „Wenn Einer wähnt, er habe Gott erkannt und sich irgendetwas darunter vorstellt, so hat er irgend etwas erkannt, nur nicht Gott.“ [1]) „So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott nicht ist. Das streift dann der vernünftige Mensch alles ab.“ [2]) „Die Vernunft zieht Gott diese Hülle ab und nimmt den bloßen Gott: wenn er entkleidet ist der Güte, des Seins und aller Namen.“ [3]) In dieser Weise also suchte Eckehart mit dem ihm von seiner Kirche übergebenen Gottesbegriff und der ihn gleichfalls bindenden Definition dieses Begriffs durch die Kirche fertig zu werden. Nach der Legaldefinition der Kirche aber und damit nach der allgemeinen katholischen Dogmatik ist Gott vor allem das höchste Sein und damit das Urprinzip alles Seienden überhaupt, dabei reiner Geist, d. h. reines Erkennen. Diese Attribute Gottes erscheinen bei Eckehart in folgender Gestalt wieder: Gott ist „das Sein“. [4]) „In Gott allein ist das ganze, göttliche Sein.“ [5]) Ja, „Gott ist etwas, was unumgänglich über dem Sein stehen muß. Denn alles, was ein Sein hat in Zeit und Raum, das gehört nicht Gott zu. Er selber steht über dem . . . In einem unseienden Sein waltet er. Ehe es ein Sein gab, war Gott am Werke: er wurde zum Schöpfer, weil es kein Sein gab . . . Ich behaupte, es ist so verkehrt, wenn ich Gott ein Sein nenne, als wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennte . . . Wenn ich aber ausgeführt habe, Gott sei kein Sein, er stehe über dem Sein, damit habe ich ihm das Sein nicht abgesprochen, sondern ich habe es ihm geadelt und erhöht.“ [6]) „Gott ist ein Einig-Eines. Dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes.“ [7]) Er ist „das bild- und formlose Wesen“ [8]), „das namenlose Wesen“ [9]), „der grundlose Abgrund“. [10]) Daß dieses Sein Geist, also ein erkennendes, oder, wie Eckehart auch sagt, ein vernünftiges Sein ist, haben wir bereits oben gehört. Und Gottes Seligkeit besteht eben im „reinen in sich webenden Erkennen“. [11])

So dachte der nicht schauende, sondern bloß denkende, orthodoxe Dominikanermönch, so dachte der Theologe Eckehart. Aber auch der Seher Eckehart kam in seiner Kirche auf seine Rechnung. Lehrt diese Kirche ihre Angehörigen doch auch die Möglichkeit, mit diesem Gott, trotz seiner Unerkennbarkeit im übrigen, unmittelbar in Berührung zu kommen durch die Gnade, die „ein Licht“ sei, „das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt“. [12]) Dieses „göttliche Licht“ müsse im

[1]) I, 155. — [2]) I 60. — [3]) I, 158. — [4]) I, 44. — [5]) I, 114. — [6]) I, 154—156. — [7]) I, 89. — [8]) I, 21. — [9]) I, 82. — [10]) I, 95. — [11]) I, 162. — [12]) I, 196.

Gegensatz zum „natürlichen Licht“ [1]) in einem Menschen aufgehen, wenn er die Wahrheit schauen soll, und es gehe auf, der Mensch werde also der göttlichen Gnade teilhaftig, wenn er sich ihrer würdig erzeige, d. h. wenn er sich für sein Erscheinen geeignet mache. Es leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß die Eröffnung eines solchen Ausblicks für eine Natur wie Eckehart den denkbar mächtigsten Ansporn bilden mußte, dieses „göttliche Licht“ zu erfahren. Hierauf konzentrierte sich eben deshalb seine ganze praktische Religiosität; und er ruhte nicht eher, bis sich nun auch wirklich das große Ereignis vollzog, vollzog in jener tiefsten Abgeschiedenheit, in jener „verödeten Selbstentfremdung“, [2]) in jener „völligen Stille und Leere“ [2]), die wir ihn eben als das Höchste haben preisen sehen, in der „der Mensch in einem reinen Nichts steht“, [2]) also eben in dem Reiche der Nichtirgendetwasheit, in dem man „als Nichts zu Nichts geht“. [3]) Man suche sich einmal Eckehart in diesem Zustande möglichst lebendig vorzustellen: Alles, was körperlich an ihm war, hatte er vorübergehend abgestreift, damit auch die Sinnentätigkeiten völlig eingestellt und damit auch die Brücke, die uns mit der Welt verbindet, gänzlich abgebrochen; selbst jede bloße Erinnerung an diese Welt und an seinen sinnenbehafteten Körper war aus seinem Geiste geschwunden, und so war er reiner Geist, reines Erkennen geworden, das einem „Nichts“ gegenüberstand, das doch nicht das Nichts war; denn der Geist erlebte ja dieses Nichts mit seinem „tiefen Schweigen“ [4]), in seiner Erhabenheit über Zeit und Raum, wo man „der Zeit entfallen“ [5]) „ganz verstarrt steht“ [6]), erlebte diesen „grundlosen Abgrund“, in dem nichts mehr da ist, woran man sich noch klammern könnte, erlebte dieses „unseiende Sein“, in dem alles „Bildhafte“ ausgelöscht war und der „die Seele vor Freude und Wonne aus sich selber fließen macht“. [7]) Mußte Eckehart da nicht, so mitten in dem lebend und webend, was für ihn das Göttliche war, seinen heißesten Wunsch, sein kühnstes Streben, in Verbindung mit der Gottheit zu kommen, erfüllt sehen? Mußte er nicht glauben, daß er, „aus sich selber losgerissen, „das namenlose Wesen“ schaute? [8]) Kann man sich auch nur denken, daß er noch im Geringsten zweifelte, den „heimlichen Zugang in die göttliche Natur, wo alle Dinge zunichte werden“ [9]), den heimlichen Zugang zu Gott, der „wohnt in einer Stille, die jenseits aller Stille ist“ [10]), gefunden zu haben? Und so wird er denn auch in der Tat Zeit seines Lebens nicht müde, diese Situation, diesen Bereich der Nichtirgendetwasheit, in den ihn seine eiserne Energie im Konzentrationsstreben emporgehoben hatte, als „die wahre Schau des Gottesspiegels“ [11]), als „das Schauen des

[1]) I, 68. — [2]) I, 70. — [3]) I, 127. — [4]) I, 34. — [5]) I, 26. — [6]) I, 3. — [7]) I, 82. — [8]) I, 82. — [9]) I, 20. — [10]) I, 187. — [11]) I, 26.

göttlichen Wunderspiegels"[1]) zu lobpreisen: „Da tut sich auf der lautere und klare Brunnen der Gnadenarzenei, der das innere Auge erleuchtet, daß es in wonnevollem Schauen die Wollust der göttlichen Heimsuchung empfindet".[2]) Aber er schaute nicht bloß. Meister Eckehart hörte auch, hörte „die ewige Stimme"[3]), hörte „das Wort": „Mitten im Schweigen ward das heimliche Wort gesprochen".[4]) „Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle und gab mir Kunde von Gott. Darum wird es ein Wort genannt"[5])

Anderweit, ja, mit Vorliebe nennt Eckehart diese unmittelbare Offenbarung Gottes auch die Geburt Gottes in der Seele: „Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht."[6]) „Geboren wird Gott in der ledigen Seele, indem er ihr sich offenbart in einer neuen Weise, die ohne alle Weise ist, in einer Erleuchtung, die nicht mehr Erleuchtung, die das göttliche Licht selber ist."[7])

3. Doch auch mit dieser Offenbarung der Tatsächlichkeit Gottes — etwas Weiteres offenbarte sich ihm ja bisher nicht — war Eckehart noch nicht zufrieden. Als Theolog und als Philosoph wußte er, daß es nur einen Gott, nur ein Wesen geben könne: die Theologie lehrte ihn: „Gott ist ein Einig-Eines. Dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes."[8]) „Gott ist an allen Stätten und in einer jeglichen ganz: Da nun Gott unteilbar eins ist, so sind alle Dinge und alle Stätten eine einzige Statt Gottes. So sind alle Dinge Gottes voll — voll seinem göttlichen Wesen, ohne Unterlaß."[9]) „Da antworten die heiligen Lehrer: ‚Alle Dinge sind Gott.' Denn das liegt in dem Satze, wonach sie ewiglich in Gott gewesen sind, und durch ihn wird es bewährt."[10]) Als Philosoph aber, der ohne Zuhilfenahme theologischer Sätze bloß mit der abstrahierenden Vernunft arbeitet — „je kräftiger und je feiner die ist, in dem Maße wird, was sie erkennt, zur Einheit zusammengefaßt und wird eins mit ihr"[11]) — wußte er: „Welches ist der Beruf des Wesens? Sein Beruf ist, nicht etwas Ausgesprochenes oder Person zu sein, sondern unwandelbar zu verharren in seiner Wesenseinigkeit. Nicht daß es sich von den Personen schiede. Ein und dasselbe ist das natürliche Wesen der Person und auch das Wesen aller Dinge: Es ist das Sein in allem Seienden, das Licht in allem Leuchtenden, die Natur in allen Naturen: Das alles ist es als das schlechthin Einfache."[12])

---

[1]) I, 24. — [2]) I, 185. — [3]) I, 63. — [4]) I, 38. — [5]) I, 41. — [6]) I, 136. — [7]) I, 27. — [8]) I, 90. — [9]) I, 88.

[10]) I, 182. — Man beachte wohl, wie hier das All-Eine bewiesen wird, nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern eben in theologischer, bezw. philosophischer Beweisführung.

[11]) I, 161 flg. — [12]) I, 122.

Natürlich hat Eckehart auch die Bestätigung dieser Sätze, die für ihn schon als reflektierenden Theologen und Philosophen feststanden, wie auf sie ja auch noch alle tiefer schürfenden Theologen und Philosophen geraten sind, in dem Reiche der Nichtirgendetwasheit gesucht — und hat diese Bestätigung auch gefunden. Denn in diesem Zustand der Nichtirgendetwasheit sind ja alle Besonderungen, alle Personen und alle Sachen verschwunden, ja, in ihm „entschwindet" der Seele sogar „ihr Eigenwesen" [1]), als Seele, indem sie diese „Bezeichnung" ja nur führt, wiefern sie dem Leibe Leben gibt und diesem Form ist." [2]) Es bleibt vielmehr nichts mehr übrig als die Vorstellung eines einigen, unterschiedslosen, durchaus leeren, ungestalteten, sogar unräumlichen Seins, indem auch der Raum aus dem Geiste entlassen ist: „Nichts mehr ist übrig als ein einziges ‚*Ist*'" [3]) Damit glaubte Eckehart aber das Aller-Höchste, die Gottheit, das Wesen an sich unmittelbar gefaßt zu haben, glaubte diese Gottheit, dieses Wesen unmittelbar zu schauen." [4]) In diesem „einigen *Ist*" „schaut sie das Schlechthin Eine". [5]) „Dieses *Ist* besteht als die Einheit, die das Sein selber ist — ihr eigenes und das aller Dinge." [1]) Dieses *Ist* meint nach Eckehart auch der von ihm so oft zitierte Dionysius, wenn er sagt: „Das Einig-Eine ist das Leben alles Lebenden, das Sein alles Seienden, die Vernunft alles Vernünftigen, die Natur aller Naturen, das Licht alles Leuchtenden und doch nicht Licht, nicht Leben, nicht Natur! Die erste Sache, sagt Dionysius, ist über allen Namen: sie entzieht sich dem Lieben, dem Verstehen und Begreifen. Sie ist höher als „Wesen", höher als „Natur". Sie ist weder Licht noch Dunkelheit! Wahrlich, wie so fremd ist allem seinem Begründeten dieser Grund!" [1])

Daß aber dieses „*Ist*" ein vernünftiges „*Ist*", ein vernünftiges Sein ist [6]), folgert Eckehart in Bestätigung der Lehre seiner Kirche eben daraus, weil es ja auch das wahre Sein der Seele in sich begreift, indem diese auf jener Höhe sich nicht mehr von ihm zu unterscheiden vermag, das eigentliche Wesen der Seele aber, den Seelengrund, Eckehart im reinen Erkennen, also in reiner Geistigkeit gefunden hatte. Und eben deshalb „schöpft", „wer das Gotteswunder doch durchgründen will, leicht seine Wissenschaft — aus sich selbst". [7]) „In dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt, in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen." [8]) Damit war zugleich die ewige Bestimmung des Menschen aufgewiesen. Sie besteht eben darin, daß man allen Dingen eine Fremde, eine Wüste" [9]) wird, daß „die äußeren wie die inneren

[1]) I, 188. — [2]) I, 164. — [3]) I, 188. — [4]) I, 195. — [5]) I, 164. — [6]) I, 193. — [7]) I, 31. — [8]) I, 25, 26. — [9]) I, 70.

Vermögen mit aller ihrer Betätigung", daß „das alles fort muß" [1]), kurz, daß man seine Persönlichkeit, zu der Eckehart das Erkennen aber nicht rechnet, abwerfe; „die Vermögendheit des Wesens ist, daß es sonder Persönlichkeit ist". [2]) Eben dadurch hat man sich dann auf sein eigentliches Wesen, den Seelengrund, der reiner Geist, reines Erkennen ist, zurückgezogen und verfließt in ihm ohne weiteres, da nun das, was Form und Namen gibt und auch allein dem Tode unterworfen ist, nämlich eben die Persönlichkeit, abgeworfen ist, in das göttliche Wesen selber: „Die Seele hat in der Einheit des göttlichen Wesens ihren Namen verloren. Daher heißt sie da nicht mehr Seele. Ihr Name ist: unermeßliches Wesen". [3]) Eben „darauf, daß ich und Gott so eins werden, beruht — auch — die ewige Seligkeit" [4]), die ihrerseits wieder „im reinen, in sich webenden Erkennen" besteht: „Wo Gott selig ist: im reinen, in sich webenden Erkennen, da soll auch die edle Seele ihre Seligkeit schöpfen und empfangen: in eben dem, darin Gott selig ist." [5])

4. Dieses Verfließen in die Gottheit wird heutzutage, dem modernen Zeitgeist entsprechend, vielfach als All-Eins-Lehre im Sinne des Pantheismus aufgefaßt, weshalb Eckehart auch wieder modern zu werden beginnt, ja, sogar unsere materialistischen Monisten ihn für sich in Anspruch nehmen zu dürfen glauben, wie man dies ersehen kann aus der Einleitung Büttners zum ersten Band seiner Ausgabe von Eckehart's Schriften und Predigten. Aber es liegt hier das gleiche unglaubliche Mißverständnis vor, das auch den Buddha, den Vertreter der höchsten Transzendenz unseres Wesens, zu einem seichten modernen Naturalisten und damit zu einem Materialisten stempeln möchte. Eckehart war so durch und durch gläubiger katholischer Theolog, daß ihm alles näher lag, als den Gottesbegriff in dem Weltbegriff untergehen, d. h. also Gott in dem ewigen Weltprozeß aufgehen zu lassen, ihn mit diesem zu identifizieren. Im Gegenteil, für Eckehart handelte es sich darum, den dreieinigen Gott der katholischen Kirche als den Inbegriff aller Wahrheit, insbesondere alles wahren Seins, die Welt aber als einen Ausfluß dieses göttlichen Seins und die Vereinigung mit diesem Gott, weil die Verwirklichung ewiger Seligkeit, als das höchste Ziel des Menschen begreiflich zu machen. Eckehart lehrte also keinen Pantheis-

[1]) I, 70.
[2]) ed. Jostes, p. 15 (cit. bei Neumann, L. S. I, S. 248 Anm.
[3]) I, 84. — [4]) I, 10.
[5]) I, 162. — Vgl. dazu Nris.-utt.-täp. Up. 1: „Der Ātman hat als einzigen Geschmack das Denken", „nur in der Gewißheit des eigenen Selbst gegründet", d. h. ein Denken, das sich auf die Erkenntnis der Gewißheit des eigenen Selbst beschränkt.

mus, lehrte nicht: Pan, das All, ist Gott, sondern er lehrte den Pan-en-theismus: Das All hat seinen Ursprung in Gott. Er lehrte keinen Physiomonismus, der als das Eine die Natur betrachtet, sondern einen Theomonismus, der das Eine in Gott findet. Wird das einmal verstanden, dann werden auch unsere modernen „Monisten", die ja als echte Materialisten samt und sonders Physiomonisten sind, schleunigst ihre Finger von ihm lassen, wie auch eine andere Art moderner Materialisten, die zum Teil noch dazu Anarchisten im Denken sind, bald wird ihre Finger von der Buddhalehre lassen müssen. Diese Herrschaften mögen religiöse Titanen unberührt lassen und sich mit ihren „Großen" begnügen, deren sie ja eine Legion haben: Demokrit, Epikur, Vogt, Büchner, Haeckel, Ostwald, Mach usw. usw.

Eckehart lehrt Pan-en-theismus; er lehrt ihn also: „Bei der Gottheit ist zu unterscheiden zwischen dem Wesen und dessen Verwirklichung. Wesen — im Bereich des Göttlichen — bezeichnet die Gottheit im engeren Sinne und ist das Erste, was wir an ihr auffassen." [1]) Sie ist „in sich selber wandellose Einigkeit und verschwebende Stille" [1]): „sie west" [1]) als ein einiges „unseiendes Sein" [2]), „über allem Erkennen" [3]), „sich selber darum doch offenbar". [4]) — Dabei ist sie aber doch zugleich „ein Quellborn aller Besonderung" [1]) und wird insofern zu „Gott": „Gott und Gottheit sind unterschieden als Tun und Nichtstun". [5])

Die Gottheit wird zum Quellborn der Besonderung: „Als ein selber Einfaches hält es auch die Dinge in einfacher Gestalt in sich beschlossen" [6]), indem es an sich außer der Gottheit schlechterdings nichts geben kann, eben weil diese ja das Sein schlechthin ist. „Nicht daß wir in der Handgreiflichkeit in Gott gewesen wären, wie wir jetzt sind: Wir waren ewiglich in ihm, wie die Kunst im Meister". [7]) Doch gebiert das Wesen als solches die Dinge nicht, noch „setzt" es sie [6]). „Denn die Gottheit tut nichts, sie hat nichts zu tun. In ihr gibt es nichts zu tun, und umgeschaut darnach hat sie sich auch nie" [5]) — „Gott, wie er an sich ist, hat Wesen und das Wesen wohnt in unerschlossener Stille; darum ist es ein Unbewegliches: es spricht sich nicht, es liebt nicht, es erzeugt nicht. Und doch bewegt es das Bewegliche". [8]) Das aber geht in der Form eines „Erquillens" vor sich [9]): Es strömen „die ewigen Lebensformen" [10]) aus der Wesenheit aus, die insofern, also soweit sie dazu übergeht, zeugendes Prinzip zu werden — diese „Zeugerschaft" ist eine

---

[1]) II, 190. — [2]) I, 155. — [3]) I, 165. — [4]) I, 123.

[5]) I, 148. — Gleichwohl gebraucht Eckehart das Wort „Gott" nicht selten auch im Sinne von „Gottheit".

[6]) I, 122. — [7]) I, 182. — [8]) I, 87. — [9]) II. 190. — [10]) II, 194.

„nachträgliche und unselbständige Eigenschaft" des „göttlichen Wesens" [1]) — als „die hinausdrängende, göttliche Natur" erscheint. [2]) Jene „ewigen Lebensformen" oder „die Urbilder der Dinge" [3]) sind also „der gegliederte Ausdruck des göttlichen Wesens" selber [4]); „in dem ewigen Hervorgang aber, in welchem sie ausgeflossen sind, ohne noch ein Selbst zu sein, da sind sie, als an Gott, selber Gott." [3])

Dieser „ewige Hervorgang" stellt sich für die Gottheit selbst, da sie ja „von Haus aus Vernunft ist" [5]) in dieser göttlichen Vernunft „als ein begrifflich Anderes" dar. [5]) „Der ewige Hervorgang ist ein sich selber Offenbarwerden Gottes in reinem Erkennen: wo der Erkennende das ist, was erkannt wird." [3]) Insofern nun das Wesen dazu übergeht, „der Dinge ewiger Urquell" zu werden und es sich so „innerlich selber begreift", „seine eigene Natur Gegenstand seines Verstehens wird", „es sich bemerkt", d. h. „das Sich-bewußt-werden" „als eine weitere Bestimmung" hinzutritt [1]), hat es sich zum Gott Vater fortentwickelt oder verwirklicht: „Fragt sich, welche dieser Bestimmungen zur Person des Vaters wird? Unsere Antwort lautet: das Wesen in der Gottheit. Nur jetzt nicht mehr in seiner früheren Bestimmungslosigkeit, sondern unter dem Begriff des Erzeugens. Das ist eine Fortbestimmung, die da hervortreibt den Vater als göttliche Person." [5]) „Vaterart und Wesenheit machen nur ein einziges Eigenwesen aus —". [6]) Gott Sohn aber ist das von Gott Vater Begriffene: „An jegliches vernünftiges Begreifen, so lehren die Meister, schließt sich ein vernehmliches Wort. Indem nun Gott sich innerlich selber begreift, so wird seine eigene Natur Gegenstand seines Verstehens: der Vater bemerkt sich . . . In diesem Sinne bleibt der Sohn dem Wesen nach im Vater; und tritt ihm doch zugleich als Person gegenüber, entsprechend wie dieser Vorgang — [das Sichbegreifen] — sich zerlegt in zwei Bestimmungen. Solcher Weise wird ‚der Sohn' geboren und geht hervor aus dem väterlichen Herzen, das Wort wird ausgesprochen." [7]) Als das Begriffene ist dieser Sohn eben die Gesamtheit der ausströmenden Lebensformen als des „gegliederten Ausdrucks des göttlichen Wesens" in einem Inbegriff. Dabei ist dieser Sohn zugleich das bildende Prinzip, das die einzelnen Lebensformen als solche bestimmt, ist dasjenige, was die Gliederung als solche bewirkt: „Der Sohn ist — in dem Vater — der Bildner aller Dinge." [8]) „In der Geburt des Sohnes sind alle Kreaturen hervorgegangen und haben Leben und Wesen empfangen, als Leben also erbilden alle Dinge sich im Sohn." [9]) „Hätte also" dieser „Bildner der Dinge nicht von Ewigkeit her in dem Vater

[1]) II, 192. — [2]) II, 191. — [3]) I, 124. — [4]) II, 194. — [5]) II, 190. — [6]) I, 125. — [7]) II, 192. — [8]) I, 92. — [9]) II, 205.

geschwebt, so hätte der Vater nichts schaffen können". [1]) „Dies ist der ewige Fluß, von dem nie ein Tropfen in eine erschaffene Vernunft gefallen ist, dies das Hervorgehen ‚des Sohnes' aus dem Vater." [2]) — Die dritte Person in der Dreifaltigkeit aber, der heilige Geist, ist das Produkt von Vater und Sohn: „Der Vater und der Sohn zusammen setzen den heiligen Geist." [3]) „Indem der Vater liebend sich ergießt in den Sohn, so bricht sich hier gleichsam die Liebe und ergießt sich, nunmehr als der Sohn wieder in den Vater." [4])

Damit hat sich ergeben: „Der Dinge ewiger Urquell ist ‚der Vater', der Dinge Urbild in ihm ist ‚der Sohn', und seine Liebe zu diesem Urbild ist ‚der heilige Geist." [5]) „Auf, edle Seele! Erheb' dich in ein göttlich Wunder! Ach, dieser edlen Gesellschaft: die drei Personen, vereinigt zu einem schlechthin einigen Wesen." [6])

Das ist „das Reich Gottes": „er selber in seiner vollen Wirklichkeit" [7]), zugleich als Wesen in seiner wandellosen verschwebenden Stille und zugleich in seiner „Verwirklichung" als „göttliche Regsamkeit" [8]) in den drei Personen Beides, unwirkliches Wesen in seiner verschwebenden Stille und göttliche Regsamkeit in den drei Personen, sind seit Ewigkeiten vereinigt in Gott beschlossen: „Das Wesen kann nicht bestehen ohne die Personen, und die Personen nicht ohne die göttliche Natur." [9]) — „Ohne Unterlaß hat der Vater den Sohn geboren, gebiert er ihn und wird er ihn gebären." [10]) — „Der Vater ist in ewigem Gebären der Ursprung des Sohnes; Vater und Sohn zusammen lassen, in ewigem Entgießen, den Geist entspringen." [11])

Das ist das Reich Gottes für sich und unabhängig von der geschaffenen Welt: „Erst hier, in solcher wesentlichen Einigkeit, da er west ob allen Wesen, ist Gott in sich selbst ein Reich." [12])

Diesem Reich Gottes „ob allen Wesen" steht gegenüber die geschaffene Welt. Zwar schweben die Wesenheiten aller Kreaturen in der zweiten Person der Gottheit, dem Sohne, „dem Abbild des Vaters" [13]) und ist insofern die Dreifaltigkeit bereits die Welt. Aber das ist doch nur das, was wir die Welt an sich nennen: „Die Dreifaltigkeit ist zugleich die Welt, weil alle Geschöpfe in ihr angelegt sind." [14]) In dieser Welt an sich gibt es eben deshalb noch keine Mannigfaltigkeit: „In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich. Und doch sind sie ungleicher Dinge Ur-

---

[1]) I, 124. — [2]) I, 125. — [3]) I, 142. — [4]) II, 193. — [5]) I, 124. — [6]) II, 193. — [7]) II, 189. — [8]) II, 206. — [9]) I, 125 f. — [10]) I, 191. — [11]) I, 125. — [12]) II, 193. — [14]) II, 214. — [14]) I, 184.

bilder. Der höchste Engel, die Seele, die Mücke haben alle ein gleiches Urbild in Gott." [1]) Diese Welt an sich ist als der bloße „gegliederte Ausdruck des göttlichen Wesens", wie dieses selbst ewig ist, in der Ewigkeit entstanden: „In dem ewigen Ausströmen, in welchem der Sohn geboren wird, sind auch die Urbilder der Dinge ausgeströmt. So ist dieses ewige Ausquellen ein Ursprung der Dinge nach seiten ihrer Ewigkeit" [2]) Demgegenüber ist die in Namen und Gestalten im Raume ausgebreitete Welt, kurz, die Welt der Erscheinung in der Zeit, durch die Dreifaltigkeit aus Nichts geschaffen: „Alle Dinge, die da sind, sind nicht durch sich selber, sondern in der Ewigkeit entsprungen aus einem Urquell, der da aus sich selber quillt, und in der Zeit aus Nichts erschaffen durch die heilige Dreifaltigkeit." [3]) — „In der Zeit sind sie aus Nichts geschaffen, und davon sind sie Kreatur; in dem ewigen Hervorgang aber, in welchem sie ausgeflossen sind, ohne noch ein Selbst zu sein, da sind sie, als an Gott, selber Gott." [3]) „Beachtet diesen Unterschied zwischen dem Hervorgang in der Ewigkeit und dem in der Zeit! Worin besteht solches zeitliche Hervorgehen? In einem Gefallen, das sich in seinem — [Gottes] — Willen regt, verbunden mit der Sichtbarmachung eines Unterschiedenen. In dieser Weise sind auch wir in der Zeit hervorgegangen aus der Übergewalt seiner Liebe." [3])

Auch wir sind hervorgegangen in einer ewigen und in einer zeitlichen Geburt: erstens in unserem Urbild, welches schwebt in der zweiten Person der Gottheit, letztens als geschaffene Kreatur, mit dem, „was Namen hat", behaftet, welches selber aus Nichts erschaffen ist: „Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, ist ein Nichts." [4]) Zwar im weiteren Sinne ist auch unser Urbild selber ein Kreatürliches, nämlich insofern, als auch es bereits auf der „göttlichen Regsamkeit" beruht, im Gegensatz zum eigentlichen göttlichen Wesen in seiner verschwebenden Stille und Unwirklichkeit-Unwirksamkeit: „Das Urbild ist Gott in seinem Tun, und insofern heißt es ein Ebenbild Gottes; in seinem Ausbruch aber heißt es ein Urbild der Seele." [5]) Und weil das Urbild Gott in seinem Tun ist, weil in dem Urbild die „göttliche Regsamkeit" zum Ausdruck kommt, deshalb wird und vergeht auch Gott: „Auch Gott wird und vergeht" [6]): Er wird — als Gott in der Ewigkeit — in der Setzung des Urbildes und er vergeht in dem schließlichen Heimgang dieses Urbildes in die göttliche Wesenheit: „Ich habe vor einiger Zeit geäußert: ‚Daß Gott Gott ist, dessen bin ich eine Ursache.' Gott hat sich von der Seele; daß er Gottheit ist, hat er von sich selber. Denn ehe die Kreaturen da

---

[1]) I, 156. — [2]) I, 124. — [3]) I, 124. — [4]) I, 144. — [5]) II, 198. — [6]) I, 147.

waren, war auch Gott nicht Gott; wohl aber war er Gottheit; denn das hat er nicht von der Seele.“ [1])

Die Seele ist also nicht identisch mit Gott als Gottheit. „Aber etwas von Gott — [der Gottheit] — ist der ganze Gott.“ [2]) „Wenn sie — [die Seele] — auch sinkt und sinkt in der Einheit des göttlichen Wesens, sie kann doch nimmer auf den Grund kommen.“ [3]) „Auch die Sonne gießt ja ihren lichten Glanz aus über alle Kreaturen, und worauf sie ihre Strahlen fallen läßt, das zieht sie in sich; und verliert darum doch nichts von ihrem Leuchten. Ich nehme etwa ein Becken mit Wasser und lege darein einen Spiegel und setze das den Strahlen der Sonne aus. Dann entsendet die Sonne ihren lichten Glanz nicht nur aus der Sonnenscheibe, sondern ebenso aus dem Boden des Beckens: und nimmt darum doch nicht ab. Das Widerspielen des Spiegels in der Sonne ist, als der Sonne zugehörig, selber Sonne. Und doch ist der darum das, was er ist. Genau so ist es mit Gott. Er ist in der Seele mit seiner Natur, seinem Wesen, seiner Gottheit: und ist darum doch nicht die Seele. Das ‚Widerspielen‘ der Seele, das ist, als Gott zugehörig, selber Gott; sie selber ist darum doch, was sie ist.“ [4])

Weil etwas von Gott der ganze Gott ist und weil, was in der Seele wirkt, letzten Endes immer Gott selber ist, deshalb ist die „Seele“ auch „gleich beschaffen mit der Gottheit“ [5]), deshalb ist, wenn die Seele in ihrem tiefsten Grund selig ist, Gott selber in ihr selig: „Gott ist selber selig in der Seele“ [5]), deshalb wird, sobald sie sich als aus dem „Mittelpunkt“ des „Schöpfervermögens der heiligen Dreifaltigkeit“ hervorgegangen und als selber in diesem Mittelpunkt gründend, begreift, ihr sogar „schöpferisches Allvermögen zu Teil“ [6]), ja, ist sie selbst das All: „Die Seele ist das All. Sie ist es, indem sie ein Ebenbild Gottes ist.“ [7])

5. Auf die praktische Erlösungsarbeit zurückgeführt, stellt sich das Verhältnis der Seele zu Gott hiernach folgendermaßen dar: Die Seele ist ein Ausfluß der Gottheit, indem diese ja „der Urquell der Seele“ ist. [8]) Als solcher nimmt sie an dem göttlichen Wesen teil. Dieses Wesen ist durch und durch einig, ein in sich Eines. Die Seele nimmt deshalb auch an der „Verwirklichung“ dieses Wesens oder der „weiteren göttlichen Selbstvollendung“ [9]) oder an der „göttlichen Regsamkeit“ teil. Sie ist deshalb auch in Gott Vater, in Gott Sohn und in Gott heiligem Geist und damit natürlich auch in der Dreifaltigkeit als der Zusammenfassung der drei Personen mittätig, indem sie im „Vater“ „den Sohn“, d. h. die gött-

[1]) I, 198. — [2]) I, 123. — [3]) I, 84. — [4]) I, 146 f. — [5]) II, 195. — [6]) I, 184. — [7]) II, 195. — [8]) I, 82. — [9]) II, 190.

liche Natur und damit die ewigen Lebensformen oder Urbilder der Dinge als den „gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens“ und damit ihr eigenes Urbild mit anschaut, unbeschadet ihrer „Geschöpfesart“, zufolge deren sie noch weitere Bestimmungen an sich trägt, die, weil aus Nichts zu ihr hinzugebracht, auch nichts mit ihrem Wesen zu tun haben. Sie bestehen in dem Materiellen, mit dem sich die Seele behaftet sieht. An sich ist „sie ohne Materie wie er“, nämlich Gott.“ [1])

Demnach besteht der Erlösungsweg der Seele in Folgendem:

a) Die Seele muß zunächst „heraustreten“ aus ihrem „Geschöpfeswesen“ [2]), d. h. eben sie muß übertreten in den Bereich der Nichtirgendetwasheit. In diesem Zustand hat sie alles Materielle im Sinne Eckeharts abgestreift, sie ist reiner Geist, reines Erkennen geworden. Sie ist da nicht „mehr imstande, sich als ein Geschöpf und natürlich Ding zu wissen.“ [3]) Und weil sie das alles nicht mehr weiß, deshalb weiß sie in diesem Zustande natürlich auch nichts mehr von einem Schöpfer und damit auch nichts mehr von Gott, worunter Eckehart ja eben die Gottheit als schöpferische Potenz versteht: „Gott ist nicht mehr für den Geist“ [4]) — „Die Seele wird auch dazu eingesetzt, keinen Gott mehr zu haben“. [4]) „Und das ist die größte Ehre, die die Seele Gott antun kann, daß sie ihn sich selber überlasse und sie seiner ledig stehe.“ [5]) Sie ist eben von nichts, von absolut nichts Weiterem mehr angefüllt, als von dem einen Gedanken: „Nichts mehr ist für mich da“ — wohlgemerkt, auch von ihrem eigenen Körper mit seinen Kräften weiß sie nichts mehr. Es hat „ein Entwerden von allem Was“ stattgefunden [6]); „womit ich nicht sagen will, daß diese Daseinsform der Seele so zu nichte werde, als sie es war, ehe sie geschaffen ward . . . Dieses Zunichtewerden gilt nur vom Behalten und Besitzen . . . Alles büßt hier die Seele ein, Gott und die Kreatur . . . Es muß alles verloren sein. Der Seele Bestehen muß sein auf einem freien Nichts.“ [6]) Sie ist „hinübergekommen“, „daß sie allein noch stehe in ihrer puren Bestimmungslosigkeit“ und einzig nur sich selber wisse — wie Gott.“ [7])

Dieses Wissen aber ist näher folgendes: Indem die Seele im Zustand der Nichtirgendetwasheit sich in „ihrer puren Bestimmungslosigkeit“ weiß, natürlich mit der Einschränkung, daß sie Geist ist, erkennt sie sich in dieser ihrer reinen formlosen Geistigkeit als außerhalb der Gesetze des Entstehens und Vergehens stehend, die ja nur für den nunmehr abgestreiften materiellen Teil von ihr galten: sie ist „in die Ewigkeit entrückt“. [8]) Das ist aber eben das, was seit Ewigkeiten in der zweiten

[1]) I, 190. — [2]) II, 199. — [3]) I, 197. — [4]) I, 198. — [5]) II, 203. — [6]) II, 202. — [7]) I, 196. — [8]) I, 13.

göttlichen Person als Urbild der Seele schwebt; und eben das Bewußtsein hiervon flammt ihr eben deshalb nunmehr auf: sie begreift sich als Urbild. Sie begreift sich aber nicht bloß selber als Urbild, sondern sie schaut zugleich alle Urbilder der Dinge überhaupt, mit denen zusammen sie ja den „gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens" in der zweiten Person der Gottheit, dem Sohne, bildet. Denn eben als ein Teil dieses gegliederten Ausdrucks ist ihr eigenes Urbild mit diesem untrennbar verknüpft. Deshalb „beruht die Seligkeit darauf, daß sie diese ewigen Lebensformen, die den gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens bilden, miteinander versteht in einem Inbegriff." [1]) Eben diese Seligkeit aber erfährt die Seele, wenn sie „ihr geschaffenes Wesen abstreift" [2]): sie begreift anschaulich die Natur der zweiten Person der Gottheit, des „Sohnes", „in welchem schweben die Wesenheiten aller Kreaturen" [3]), es „leuchtet ihr das unerschaffene Urbild — [hier eben der „Sohn"] — auf, in welchem auch sie sich findet als ein Unerschaffenes." [3])

In diesem Rückzug auf das ewige Urbild unter Preisgabe alles dessen, „was Namen hat", wird also „der Tod dem Geiste abverlangt" [3]): „das ist das Sterben, mit dem die Seele hineinstirbt in Gott." [4]) Ein solcher Mensch ist „ein vergotteter Mensch". [5]) — „Soviel über den ersten Ausgang, darin die Seele aus ihrem Geschöpfeswesen ausgehen soll." [6])

b) „Zum andern Mal nun soll sie ausgehn aus dem Wesen, welches ihr zukommt im ewigen Urbild" [6]), indem sie „hindurchbricht" zum „Vater": „Wie auch Christus sagt: ‚Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.' Christus ist das Urbild. Also ist der Seele Bleiben nicht in ihm, sondern sie muß, wie er selber sagt, durch ihn hindurch." [3]) Das aber geschieht also: Der Geist bleibt bei der Vorstellung der Wesenheiten der Dinge oder bei den Urbildern als gleichen Wesens mit Gott nicht stehen. Er wird sich vielmehr alsbald bewußt, daß diese Urbilder im Grunde ja nichts weiter sind als das göttliche Wesen selbst, insofern es dazu übergegangen ist, der Dinge ewiger Urquell zu werden. In dieser Bestimmung aber heißt das göttliche Wesen Gott Vater. Und so erkennt sich denn der Geist alsbald — eben in seinem eigenen Urbild — diesem Vater nicht nur gleich, sondern als mit ihm eines Wesens. [7]) „Und so wird auch sein ewiges Urbild dem Geiste zunichte." [8]) „Die Seele bricht . . . durch dieses ihr Urbild hindurch in das Wesen, wiefern es sich darstellt, in den Vater." [9]) „Und ebenso fließen, in der Seele, auch alle Dinge wieder ein in den Vater, der als der Anfang seines ewigen Wortes auch aller Krea-

[1]) II, 194. — [2]) II, 204. — [3]) II, 203. — [4]) II, 205. — [5]) I, 94. — [6]) II, 203. — [7]) II, 205; I, 199. — [8]) I, 198. — [9]) I, 199.

turen Anfang ist."*) „Dies der zweite Tod und zweite Ausgang, da die Seele aus dem Wesen, welches sie im ewigen Urbild hat, ausgeht." [1])

c) „Das dritte Wesen, aus dem sie gehen soll, ist die zeugungsmächtige göttliche Natur, die als schöpferisch sich darstellt im Vater" [1]); d. h. also: die Seele soll auch über die Bestimmung „Gott Vater" hinauskommen. Auch das wird ihr nicht schwer. Denn schon „schaut das Urbild der Seele — jenseits des Vaters — sonder Schranke die in sich wesende Gottheit, wie sie frei und ledig ist aller Tätigkeit, gibt also zugleich eine Anweisung, wohin die Seele abermals soll geleitet werden mit ihrem Sterben." [1])

Deshalb ist denn auch bei der Vorstellung „Gott Vater" „der Seele Bleiben nicht", eben weil sie „die göttliche Einheit noch nicht in ihrer höchsten Form" enthält. [1]) Und so, „wenn die Seele inne wird, daß jede Bestimmtheit das ewige Urbild zu etwas von der Einheit Unterschiedenem und Losgelöstem macht" [2]), so „stirbt sie ihren höchsten Tod" [2]), sie „schwingt sich" „mit dem Vater hinüber in die Einheit des göttlichen Wesens, wo Gott sich als ein schlechthin Einfaches begreift." [3]) „In dieser Einheit hat nie der Vater von einem Sohn noch der Sohn von einem Vater gewußt; denn da gibt es weder Sohn noch Vater noch heiligen Geist." [4]) „In diesem Erlebnis ist" „der Geist" „ein Wesen, eine Substanz mit der Gottheit und ist zugleich seine eigene und aller Kreaturen Seligkeit." [5]) „Dieser Geist ist tot und begraben in die Gottheit: und die Gottheit lebt für niemand anders als für sich selber. Ei, edle Seele, erprob es doch mit dieser Herrlichkeit! Freilich, solang daß du dich nicht selber ertränkst in diesem grundlosen Meere der Gottheit, so kannst du ihn nicht kennen lernen, diesen göttlichen Tod." [6])

II.

Das ist im Grundriß das System des Eckehart, fast ausschließlich dargestellt mit seinen eigenen Worten, indem nur so der Leser die Gewißheit erhält, daß er wirklich den Meister Eckehart vor sich hat, nicht aber bloße Phantasien des Referenten über ihn. Man sollte meinen, man brauche diese Darstellung bloß zu lesen, um ohne weiteres einzusehen, daß auch bei diesem Größten aller abendländischen „Mystiker" in Wahrheit von Mystik im modernen Sinn des Wortes keine Rede sein kann, so wenig, als er im Grunde ja nur den Bereich der Nichtirgendetwasheit der Lehre des Buddha schildert und sich in Spekulationen auf dieser Basis ergeht, und so wenig als dieser Bereich der Nichtirgendetwasheit nach dem früher Ausgeführten irgend etwas mit Mystik zu tun hat. Zwar spricht

*) I, 199. — [1]) II, 206. — [2]) I, 201. — [3]) II, 207. — [4]) I, 200. — [5]) I, 202. — [6]) II, 207.

Meister Eckehart selber die Sprache der Mystik. Aber das ist zum allergrößten Teil die Sprache des Theologen Eckehart, der ja, wie wir wohl auch schon hinreichend gesehen haben, von dem Seher Eckehart schlechterdings nicht zu trennen ist; das ist zum allergrößten Teil die Sprache der christkatholischen Theologie, in die auch Eckehart so tief eingesenkt war, daß er gar nicht anders konnte, als die Sprache dieser Theologie zu sprechen: Eckehart wollte als gläubiger Katholik Gott schauen. Folgerichtig hat er auch, als er ihn gefunden zu haben glaubte, die Sprache gesprochen, in der ein katholischer Ordensmann von der Vereinigung mit Gott spricht. Soweit es aber nicht die spezifische Sprache der katholischen Theologie ist, soweit Eckehart also in seiner Ausdrucksweise auch mit den nichtchristlichen Mystikern, insbesondere den brahmanischen, nämlich in der All-Eins-Lehre, zusammentrifft, sind es bloße Illusionen auf Grund einer falschen Reflexion über „das Geschaute", d. h. unmittelbar Erkannte, denen Eckehart, gleich jenen anderen Mystikern, zum Opfer gefallen ist. Dieses Urteil sei näher begründet wie folgt:

Als das spezifische Merkmal aller Mystik haben wir schon wiederholt kennen gelernt eine von der normalen Erkenntnis der ganzen Art nach verschiedene Erkenntnisweise, ein inneres Licht, das im gegebenen Zeitpunkt aufzuleuchten beginne, im Gegensatz zu dem durchaus unzureichenden „natürlichen Licht", in dem sich die Alltagserkenntnis vollzieht, und als Folge davon die Unmöglichkeit, das so Erkannte in klare Begriffe und Worte zu kleiden.

1. In ersterer Beziehung haben nun aber doch wohl die bereits bisher beigebrachten eigenen Äußerungen Eckeharts ergeben, daß auch er seine sämtlichen Erkenntnisse nur der in uns allen vorhandenen, ja, im Prinzip allen Lebewesen überhaupt in gleicher Weise zukommenden Geisteskraft verdankte, nur daß auch nach ihm, wie nach dem Buddha, dieser Geist von allen hemmenden Schranken in harter Arbeit befreit werden muß: „Richte dein Gemüt allzeit auf ein heilsames Schauen." [1]) „Ja, wahrlich, der freigewordene Geist in seiner Abgeschiedenheit, der zwingt Gott zu sich, und wäre er imstande, ungestaltet und ohne wesensfremde Zutat dazustehen, er risse Gottes eigenstes Wesen an sich." [2]) — „Heil, fürwahr, dem edlen Geiste, der heraufgenommen ist in das reiche, das bloße Erkennen!" [3]) — „Frei geworden" und „ohne wesensfremde Zutat" ist der Geist nach Eckehart aber dann, wenn er „an allem, was Namen hat, nicht mehr hafte noch dieses an ihm" [4]), wenn er „oberhalb von Zeit und Raum ist" [5]), d. h. also, wenn er sich von der nach außen

[1]) I, 23. — [2]) I, 13. — [3]) I, 126. Damit vgl. man, was der Buddha über den entfalteten und unentfalteten Geist sagt (S. 170 ds. Zschr.). — [4]) I, 95. — [5]) I, 114.

gerichteten, unter Zuhilfenahme der fünf äußeren Sinne zustande kommenden Erkenntnistätigkeit, die bloße „Bilder" vermittelt [1]), völlig losgemacht hat, so daß er einer unbeschriebenen Tafel — siehe oben! — oder dem Auge gleicht, das nur deshalb, weil es selbst farblos ist, die Farbe gewahren kann: „Soll das Auge die Farbe gewahren, so muß es aller Farbe entkleidet sein." [2]) Ein solcher geläuterter Geist ist in der richtigen Verfassung, Gott zu schauen. Ja, dieser Gott muß sich ihm dann darbieten, er „muß in Wirksamkeit treten und sich in dich ergießen, gleichwie, wenn die Luft klar und rein ist, die Sonne sich ergießen muß und sich dessen gar nicht enthalten kann." [3]) Natürlich! Denn ein solcher Geist, der sogar auch die Vorstellung des Raumes entlassen hat — und er hat auch sie entlassen, da er „oberhalb von Zeit und Raum" ist [4]) — steht dann ja „in einem reinen Nichts" [5]), sieht sich jener „völligen Stille und Leere" [5]) gegenüber, in der absolut nichts mehr sich ihm darbietet, insbesondere ist auch der eigene Körper aus dem Bewußtsein verschwunden: „Da hatte der Geist alle seine Kräfte so in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war." [6]) Ein solcher Geist steht vor jenem „Abgrund", der „Freiheit von aller Bewegung", „stille Stillheit", „heimliche Stille der Einigkeit", „lautere Stillnis", „unbewegliche Stillekeit", „stille Ewigkeit" in sich birgt [7]) und in dem nichts mehr übrig ist, als ein einiges „*Ist*" [8]), das „unseiende Sein", kurz, das Ursein und damit „die Gottheit".

So gibt es also in der Tat eine Wahrnehmung jenseits der fünf äußeren Sinne oder, wie Eckehart sagt, „unabhängig von den Seelen-Kräften", unter denen er eben die äußeren Sinne versteht, indem nach ihm das reine — anschauende und reflektierende — Denken ja überhaupt kein Sinn ist, sondern sich in ihm das Wesen der Seele unmittelbar, ohne Organe, betätigt; so gibt es also in der Tat „ein Schauen" ohne Vermittlung eines „Bildes", frei von „allen Bildern und Gestalten" [9]), gibt es in der Tat eine intellektuelle Anschauung. Aber auch sie gehört, trotz Eckehart, zur normalen Anschauung, indem sie nichts weiter ist, als der normale Bereich des geläuterten, d. h. konzentrierten, Denksinns: „Und wer sich, Bruder, von den fünf — äußeren — Sinnen losgelöst hat, was kann der mit dem geläuterten Denkerkennen erkennen?" — „Wer sich da, Bruder, von den fünf Sinnen losgelöst hat, der kann mit dem geläuterten Denkerkennen in der Vorstellung des grenzenlosen Raumes das Reich des grenzenlosen Raumes erkennen, in der Vorstellung der Grenzenlosigkeit

[1]) I, 58. — [2]) I, 113. — [3]) I, 71. — [4]) Vgl. übrigens dazu „Buddhist. Weisheit", § 3. — [5]) I, 70. — [6]) I, 39. — [7]) Cfr. die Zitate in M. S. III, S. 248. — [8]) I, 188. — [9]) I, 51.

des Bewußtseins das Reich des grenzenlosen Bewußtseins erkennen, in der Vorstellung „Nicht gibt es noch irgend etwas“ das Reich der Nichtirgendetwasheit erkennen“. [1]) So hat uns also der Buddha auch diesen Begriff der intellektuellen Anschauung, mit dem unsere Philosophen und Psychologen, große und kleine, gemeinhin nichts anzufangen wissen, völlig aufgehellt. Diese intellektuelle, völlig normale, weil ja eben den natürlichen Bereich des — geläuterten — Denkorgans bildende Anschauung hat „die Sphäre des Gestaltlosen“ (arūpa-dhātu) zum Objekt, das ist die eben genannten drei Reiche, von denen die zwei letzten genau das darstellen, was Eckehart stets im Auge hat.

2. Auf den Höhen des Bereiches der Nichtirgendetwasheit erkennt das erkennende Subjekt zunächst alles Gestaltete und Mannigfaltige, insbesondere auch den eigenen Körper, als nicht zu sich gehörig (anattā), indem es all das ja förmlich abgeworfen hat. Dagegen erkennt es sich selbst noch als reinen Geist: „Diese Geistigkeit, dieses Erkennen — in welchem es aufgeht —: das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst“, so spricht es hier noch. Dabei zerfließt allerdings auch diese Geistigkeit im übrigen selbst wieder in „pure Bestimmungslosigkeit“, da das Bestimmende, Individualisierende ja eben in dem körperlichen Organismus liegt, der aber nunmehr abgeworfen ist. Daß auch diese formlose Geistigkeit ihm unwesentlich sein könnte, daß auch sie eine bloße „Beilegung“ und deshalb auch sie, ganz ebenso wie der Körper samt der durch seine fünf Sinnenorgane bedingten Erscheinungswelt abgestreift werden könnte, dieser Gedanke steigt nicht auf. In dieser ungestalteten Geistigkeit sieht sich das erkennende Subjekt einem „grundlosen Abgrund“ gegenüber, der da sich auftut, wo früher die Erscheinungswelt ihren Platz gehabt hatte, und der „ein namenloses Nichts“ [2]) darstellt, das doch nicht das Nichts ist, ein ungewordenes Sein, das eben deshalb das Sein ist. Das — reine Geistigkeit und dieser Abgrund — sind die beiden Elemente der reinen intellektuellen Anschauung auf der Höhe des Bereiches der Nichtirgendetwasheit. Natürlich muß sich auch an dieser Anschauung die Vernunft betätigen, von der gilt: „die Vernunft hingegen, je kräftiger und je feiner die ist, in dem Maße wird, was sie erkennt, zur Einheit zusammengefaßt und wird eins mit ihr.“ [3]) Ja, diese Vernunft wird hier, wo sie nach innen gerichtet ist, umsomehr tätig: „Je feiner und geistiger sie ist, umsomehr und umso kräftiger wirkt sie nach innen.“ [3]) Mit dieser „schaffenden Vernunft“ [4]) erkennt das erkennende Subjekt, daß es selbst von dem Ursein, wie es sich in dem grundlosen Abgrund aufgetan hat, nicht verschieden sein könne, weil es ja nur ein Ursein, weil es kein Seiendes

[1]) M. S. I. — [2]) I, 164. — [3]) I, 161 f. — [4]) I, 203.

außer dem Sein an sich geben könne, und so fließt denn das erkennende Subjekt zugleich mit seiner Geistigkeit in diesen grundlosen Abgrund hinein, ihn, „das namenlose Nichts", so mit dem Glanze seiner eigenen bestimmungslosen Geistigkeit übergießend. Es „schaut" nur noch „das schlechthin Eine" [1]) „mit dem Einheitsblicke" [2]), schaut es als eine reine Geistigkeit, schaut, wenn es mit indisch gefärbter Vernunft erkennt, das Brahman, und wenn es mit christlich gefärbter Vernunft erkennt, Gott als Gottheit, Begriffe, in denen eben das höchste, das letzte, das Ur-Sein gedacht wird, aber nicht absolut bestimmungslos, sondern noch mit der Bestimmung der Geistigkeit, des Erkennens, behaftet, also als vernünftiges Sein: „Weil dem Brahman das Erkennen wie der Sonne das Leuchten als ewige Naturbestimmtheit einwohnt, deshalb bedarf es zu demselben keiner Organe", lehrt der Brahmane [3]) — „Gott ist Vernunft, indem er allein dem eigenen Erkennen lebt", Meister Eckehart. In dieses vernünftige Ursein, in dieses Brahman, in diesen Gott verfließt das erkennende Subjekt, verfließt der Geist, verfließe ich: „Wer solches weiß, der ist ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen . . . Denn Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf." [4]) — „Entsinke du allem, was irgend du; verfließe ganz in seine Wesensruh! Was erst für sich: dort er, du hier, schließt nun sich zusammen zum einigen Wir, wo du — nun er — ihn erkennst mit ewigem Sinn: ein namenloses Nichts, ein ungewordenes ‚Bin'." [5])

Aber trotz der majestätischen Ruhe, die ob des Tat tvam asi aus den Upanishads spricht, trotz der überfließenden Verzücktheit, die ob des „überwältigenden Überwunders" über die „reine Einförmigkeit des Wesens, das doch aller Wesen Wesen ist" [6]), den Meister Eckehart immer wieder übermannt, erweist sich doch auch dieses vernünftige Ursein, dieses Brahman, diese Gottheit und erweist sich damit auch das Aufgehn in dieses Brahman, die Vereinigung mit dieser Gottheit, erweist sich, kurz, auch die unio mystica im Lichte der Buddhalehre als eine leere Illusion, ein reines Hirngespinst:

Wie wir wohl schon zur Genüge wissen, ist unser wahres Wesen und damit auch der Bereich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, schlechthin von allen Bestimmungen frei und so auch frei von der Bestimmung der Geistigkeit oder des Erkennens oder der Vernünftigkeit. Auch diese Geistigkeit ist nur eine unwesentliche Bestimmung von uns, ist nur bedingungsweise mit uns verknüpft: „Auf mannigfaltige Weise, Bruder

---

[1]) I, 164. — [2]) II, 201. [3]) „Lehre des Buddha", Anhang I. — [4]) l. c. — [5]) I, 165 f. — [6]) I, 188.

Sāti, wurde die bedingte Natur des Erkennens vom Erhabenen erklärt: Ohne zureichenden Grund entsteht kein Erkennen . . . Aus was für einem Grund, ihr Mönche, Erkennen entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande: Durch das Auge und die Gestalten entsteht Erkennen, gerade Seherkennen kommt da zustande . . . Durch das Denken und die Vorstellungen entsteht Erkennen, gerade Denkerkennen kommt da zustande“ [1]), d. h. also: das Erkennen ist ein Produkt der sechsfachen Sinnentätigkeit und setzt damit Sinnenorgane und damit einen körperlichen Organismus voraus, wenn dieser sich schließlich auch auf den höheren Stufen des Daseins, speziell auch auf der Stufe der Nichtirgendetwasheit, bis zu einem aus bloßer strahlender Materie bestehenden Denkorgan verflüchtigt: „Ein körperlicher Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Erkennens erscheinen kann.“ [2]) „Sein Erkennen, das man eventuell im Auge haben könnte, wenn man von ihm spricht, ist abgetan, von Grund aus anulliert . . . und ein Vollendeter ist erhaben über alle Begreifbarkeit mittels der Auffassungsform, die wir Erkennen nennen. Er ist — [schlechthin] — undefinierbar, unbestimmbar, unergründbar, wie der große Ozean“, heißt es deshalb auch von einem gestorbenen Heiligen. [3]) Der Buddha wußte gar wohl, warum er speziell auch diese Freiheit eines vollkommen Erlösten vom Erkennen in jeder Form so betonte. Denn er kannte gar wohl den Standpunkt der Upanishads und in ihm auch den Standpunkt Meister Eckeharts und aller „Mystiker“ überhaupt, wie sein folgender Ausspruch zeigt, der ganz speziell gegen diese letzte und feinste Verirrung des menschlichen Geistes gerichtet ist: „Es handelt sich da um den Fall, daß ein Samana oder Brahmane sich einfach auf Logik und Erwägung verläßt. Bei einem solchen stellt sich dann wohl auf Grund logischen Folgerns und Abwägens von selbst der Gedanke ein, dem er diese Worte leiht: ‚Was man Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper nennt, das ist das vergängliche, unbeständige, nichtewige, der Veränderung unterworfene Selbst. Was man aber da Geist, Denken, Erkennen nennt, das ist das unvergängliche, beständige, ewige, der Veränderung nicht unterworfene Selbst. [4])

Hätte Eckehart sich nicht dazu verleiten lassen, aus dem Umstand, daß er sich auf der von ihm erreichten Höhe als reinen Geist fand, übrigens verführt durch die Lehre seiner Kirche, den voreiligen Schluß zu ziehen, d. h. eben falsch zu folgern, daß er nun auch wesenhaft reiner Geist sei und so mit seiner Reflexion über seine Intuition hinauszugehen, welch’ letztere ihm bloß die Tatsache aufwies, daß er auf jeden

[1]) Vgl. M. S. I, 406 flg. — [2]) l. c. III, S. 101. — [3]) „Lehre des Buddha“, S. 385. — [4]) Dīghanik. I, 2, 13 (cfr. Franke).

Fall auch auf dieser Stufe noch mit Erkennen behaftet war, nicht aber, daß man nicht auch diese Qualität des Erkennens abstreifen könne, dann hätte er natürlich auch nicht das Ursein selbst mit dem Prädikat der reinen Geistigkeit ausgestattet, sondern hätte sich und damit auch dieses Ursein mit dem Buddha, wenn er mit diesem auch dieses letzte Prädikat der Geistigkeit als uns unwesentlich durchschaut hätte, als absolut bestimmungslos und damit als schlechthin unerkennbar erkannt — Damit wäre dann aber auch nicht einmal mehr Raum gewesen, dem „nichtseienden" Ursein auch nur noch das Prädikat der Einheit zuzusprechen, da ja auch dieser Begriff, wie jeder Begriff überhaupt, aus der Erfahrung abgezogen ist, also auch nur solange und soweit angewandt werden darf, als irgend ein Element der Anschauung, und sei es auch nur mehr der intellektuellen Anschauung und sei dieses Element auch nur mehr reine Geistigkeit, in Frage steht. Es wäre dann in Wahrheit „die pure Bestimmungslosigkeit" übrig geblieben, von der Eckehart selber spricht, wobei bei ihm aber dieser Begriff nicht unbedingte Geltung hat, da bei ihm diese „pure Bestimmungslosigkeit" ja eben nur eine solche des Geistes ist. Damit hätte er aber auch gar nicht mehr auf den Gedanken eines Verfließens in die göttliche Einheit oder der Vereinigung mit ihr, also die unio mystica kommen können, die also in der Tat eine bloße Illusion, ein leeres Hirngespinst ist, hervorgegangen aus dem Wahn, daß auch für die höchste Erkenntnis noch ein Etwas übrig bleibe, mit dem man sich vereinigen oder in das man verfließen könne. Eckehart hätte sich vielmehr, wenn er erkannt hätte, daß auch das Prädikat der Geistigkeit auf unser Wesen nicht zutrifft, nach einem anderen Ausdruck als den dieser unio mystica umsehen müssen, um unsere Rückkehr in den Urzustand zu kennzeichnen. Bei dieser Suche wäre er dann, wenn er sich auf diese Weise klar darüber gewesen wäre, daß dieser unser Urzustand und damit das Ursein absolut bestimmungslos ist und deshalb auch schlechterdings kein positiver Begriff auf ihn zutrifft, fraglos mit dem Buddha darauf verfallen, diesen Urzustand und die Rückkehr zu ihm durch den Hinweis auf das Feuer deutlich zu machen, das, indem es erlischt, nicht vernichtet wird, sondern eben in seinen schlechterdings unerkennbaren Urzustand zurückkehrt, wie das übrigens auch schon die Upanishaden erkannt haben: „Gleichwie das Feuer, brennholzlos, zur Ruhe kommt an seinem Ort" — „Brahman ist seiner Natur nach . . . vergleichbar dem Feuer, nachdem es den Brennstoff verzehrt hat." Auch Eckehart hätte dann nicht mehr von einer unio mystica gesprochen — niemand wird vom Erlöschen des Feuers als von einer unio mystica sprechen, weil schlechterdings nichts für die Erkenntnis vorhanden ist, womit eine solche Vereinigung statthaben

sollte — sondern er hätte mit dem Buddha einfach gesagt: Der Heilige macht es wie das „heimgehende“ Feuer, er erlischt, erlischt hinein in die Sphäre „der dahingegangenen Erwachten, der Erscheinungswelt Entrückten“. Das ist so sicher, als Eckehart mit dem Buddha und übrigens auch mit den Meistern der Upanishads — und gerade darin zeigt sich sein ganzer Tiefblick — auch dieses Erlöschen des Feuers nicht, wie es unsere mehr als seichten, nämlich oberflächlichen Naturalisten verstehen, als Vernichtung, sondern eben als den Heimgang in seinen Urzustand, in das Reich der Wesenheiten, durchschaut hatte: „Da, wo das irdische Feuer in seiner wahren Natur ist, da brennt und versehrt es nicht; die Hitze, die vom Feuer ausströmt, nur die brennt hienieden. Doch wo die Hitze noch in der Feuernatur beschlossen ist, da brennt sie nicht und ist unschädlich Und doch steht sie, auch da, wo sie noch in dem Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern, wie der Himmel der Erde.“ [1])

So ist denn die unio mystica eine Ausgeburt voreiligen „logischen Folgerns und Abwägens“ auf Grund einer ungenügenden Anschauung. Und weil sie das ist und weil all das, insbesondere die mangelhafte Anschauung dem Schauenden auch selbst gar wohl, wenn auch nur dunkel, zum Bewußtsein kommt, deshalb muß er dann natürlich auch eine dunkle, muß eben die mystische Sprache sprechen. Der Schauende fühlt gar wohl, daß „man hier zu einer höheren Form des Wissens aufsteigt“ [2]). „Heiße es auch ein Unwissen, ein Unerkennen, es hat doch mehr in sich als alles Wissen und Erkennen außer ihm“.[3]) Ja, er hört bereits vernehmlich „die ewige Stimme“ [4]) rufen: „Könnte ich es fassen, ich wüßte alle Wahrheit“.[5]) Aber andererseits bleibt doch alles im Halbdunkel, indem man über „ein halb Erkennen, halb Unerkennen“ [6]) nicht hinauskommt: „Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle und gab mir Kunde von Gott [von der Nirvāna-Sphäre] — darum wird es ein Wort genannt. Aber es war mir verborgen, was es war; darum heißt es: In einem Raunen, einer Stille kam es, um sich zu offenbaren“ [7]). „Sie — [die Seele] — empfindet wohl, daß es ist, weiß aber nicht, wie und was es ist“ [8]). „Es erschien und war doch verborgen“ [7]). „Ich empfinde wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht erfassen“ [7]). „Was ist aber das, diese Finsternis, wie heißt es, welches ist sein Name? Man könnte es nur nennen: eine Möglichkeit und Empfänglichkeit, die doch bereits der Wirklichkeit nicht ermangelt, die zum Inhalt nur hat: daß du

---

[1]) I, 7f. — [2]) I, 51. — [3]) I, 43. — [4]) I, 63. — [5]) I, 41. — [6]) I, 68. — [7]) I, 41. — [8]) I, 40.

vollendet werdest"[1]. „Da schmeckte sie — [die Seele] — wo doch nichts war: über allem, was wahrgenommen werden kann, schwebt die eine und selbe, finstere Einheit"[2]) „Was sie da hört, ist ohne Laut, denn es ist ein inwendig Vernehmen und geschieht in einem ursprünglichen Erfühlen"[2]. „Dieses Sehen ist ein bestimmungsloses, finsteres Innewerden im Nichts"[2]. „Im Grauen des nächtlichen Gesichts kommt er und raunt dem Menschen ins Ohr. Und das Raunen geht auf das Verfließen zur Einheit, wo das Erkannte und der Erkenner eins sind"[3]. Wollen diese Worte besagen, daß der Schauende zwar etwas klar erkannt habe, aber nun keine Worte finde, es mitzuteilen, oder besagen sie nicht vielmehr offenkundig, daß die Erkenntnis selbst eine mangelhafte ist? Und weil so Eckehart, statt sich zur Alldurchdringlichkeit und damit strahlenden Klarheit eines Buddha durchzuringen, in einem bloßen „Erfühlen", einem bloßen „bestimmungslosen, finsteren Innewerden", einem bloßen „Raunen", eben in einem bloßen „halb Erkennen, halb Unerkennen" stecken geblieben ist, deshalb ist das Gesamtbild seiner Schau auch nicht frei von falschem Schein und Irrtum, nämlich nicht frei vom Schein der Geistigkeit, in den bei ihm das Ursein, wie ein fernes Urgebirge von dem Scheine der untergehenden Sonne noch eingehüllt erscheint, und nicht frei von dem Irrtum der Einheit: Dort gibt es so wenig Einheit wie Verschiedenheit[4]. Und so ist denn auch die unvergleichliche Begeisterung Eckeharts über das Einströmen „in alle Ewigkeit der Gottheit: wo im ewigen Strom Gott in Gott verfließt"[5], zwar eine gewaltige Symphonie auf das Reich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, aber eben doch nur eine Symphonie, d. h. zum großen Teil eine Phantasie. Noch viel gewaltiger als diese gewaltige Symphonie ist das bedingungslose Schweigen des Buddha über diese Nirvāna-Sphäre, denn sie ist selber — das Schweigen.

3. Sahen wir in dem bisherigen Meister Eckehart auf der Höhe der Upanishaden stehen als einen Ebenbürtigen mit deren Altmeistern, so müssen wir nunmehr, wo wir den Einfluß zu betrachten haben, den sein christkatholischer Glauben auf ihn ausübte, einen erheblichen Schritt nach abwärts tun. Wie wir bereits wissen, standen für Eckehart die Sätze der katholischen Dogmatik noch fester, als seine eigenen unmittelbaren Erkenntnisse. Eben deshalb stand es für ihn auch ohne weiteres fest, daß er in dem höchsten Gut, das er gefunden hatte, auch in Kontakt mit dem christlichen Gott gekommen war. Dieser christliche Gott aber teilt sich, wenn er sich mitteilt, nur aus Gnade seinerseits mit. Eben deshalb mußte

---

[1]) I, 69. — [2]) I, 188. — [3]) I, 128.

[4]) Vgl. Buddh. Weisheit, § 34, „Lehre des Buddha", 6. Aufl., S. 527.

[5]) I, 194.

Eckehart auch diesen Begriff der Gnade in sein System einordnen. Und das war etwas sehr leichtes: Wie wir ebenfalls bereits gehört haben, ist die Gnade „ein Licht, das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt". Sie fällt also zusammen mit dem „göttlichen Lichte", von dem Eckehart im Gegensatz zum „natürlichen Licht" der ausschließlich nach außen gerichteten Alltagsvernunft, das auf Grund der Wahrnehmung der „Bilder" der Außenwelt in das Wesen und damit in die Wahrheit einzudringen sucht, als von einem „weit höheren Lichte"[1]) so häufig spricht. Das aber will sagen: Die Erkenntnis eines Objektes hängt immer davon ab, daß sich uns das zu erkennende Objekt zeigt, hängt also insofern in entscheidender Weise vom Objekt selbst ab. Ist nun dieses Objekt ein vernünftiges Wesen, das in unseren Erkenntnisbereich aus eigener Entschließung eintritt, dann spricht man von seiner Gnade. Nun tritt nach Eckehart dem Geiste in dem „leeren Nichts", dem dieser sich auf der Höhe des Reiches der Nichtirgendetwasheit als einzigem Objekt noch gegenübersieht, das göttliche Licht selber gegenüber. Also wird eben in diesem Lichte die Gnade der Gottheit offenbar. „Wenn so die Seele noch im Begriffe steht, den Schwung über sich selbst hinaus zu vollziehen und einzugehen in ein Nichts ihrer selbst und ihres Eigenwirkens, dann ist sie durch Gnade", während die Seele selbst die Gnade, d. h also eben selbst das „göttliche Licht" geworden ist, wenn sie „diese Selbstüberholung und Selbstüberwindung auch wirklich vollbracht" hat [2])

Weil das Objekt der Erkenntnis auf der Höhe des Bereichs der Nichtirgendetwasheit das göttliche Licht selber ist, eben deshalb muß sich dieses Licht und in ihm die Gottheit selber zeigen, wenn man nur den Geist in die Verfassung gebracht hat, die ihn in den Bereich der Nichtirgendetwasheit emporhebt, wie wir ebenfalls bereits gehört haben.

Damit begreift es sich ferner ohne weiteres, warum Eckehart so oft[3]) von einem „Erleiden Gottes" spricht: Sobald der Geist in der richtigen Verfassung, nämlich in „völliger Abgeschiedenheit", verweilt, beginnt in dem dann vor ihm aufleuchtenden Objekt der Sphäre der Nichtirgendetwasheit Gott selber offenbar zu werden und damit auch zu wirken, so daß alles, was auf Grund dieser Wahrnehmung in der menschlichen Vernunft sich erzeugt, göttliches Werk ist. Auf dieser „allerhöchsten Höhe" wird sie „gespeist und genährt von dem allerbesten Gute, von Gott selber"[4]). „Laßt euch berichten! Wir haben vorhin von einer wirkenden und einer leidenden Vernunft gesprochen. Die wirkende Vernunft haut sozusagen die Bilder von den äußeren Dingen los und entkleidet sie

[1]) I, 158. — [2]) I, 196. — [3]) beispielsweise I, 55. — [4]) I, 69.

der Materie und alles Zufälligen und bringt sie so in die leidende Vernunft: sie gebiert die vergeistigten Bilder — [die Begriffe] — in sie hinein, und nachdem die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger geworden ist, hegt und erkennt sie nun die Dinge in sich. Jedoch bewußt gegenwärtig zu halten vermag sie sich die Dinge nur, wenn die wirkende Vernunft sie ihr von neuem zustrahlt Nun seht! Alles, was die wirkende Vernunft in dem natürlichen Menschen leistet, das und weit mehr leistet Gott in dem abgeschiedenen Menschen: er schaltet die wirkende Vernunft aus und setzt sich selber an deren Stelle und wirkt selber alles das, was jener zukäme Fürwahr! Wenn der Mensch sich selber gänzlich müßig macht und die wirkende Vernunft an sich zum Schweigen bringt, so muß Gott sich des Werkes unterwinden, muß selber da der Werkmeister sein und sich selber in die leidende Vernunft gebären" [1]). Springt nicht in die Augen, daß diesen Ausführungen einfach die Hypostase, nämlich eben die Vergöttlichung des Objektes der Erkenntnis auf der Höhe der Nichtirgendetwasheit zu Grunde liegt?

4. Gnade und göttliches Licht sind christliche Begriffe, aber noch nicht ausschließlich christliche. Sie finden sich auch außerhalb des Christentums. Insbesondere kennt auch schon die niedere Wissenschaft des Vedânta den Begriff der Gnade. [2]) Ganz spezifisch-christlich aber ist der Begriff der Trinität, der Dreifaltigkeit. Dabei ist dieser Begriff zugleich durchaus transzendent, liegt über jede mögliche Erfahrung hinaus, indem er sich ausschließlich auf angebliche göttliche Offenbarung stützt. Eben deshalb ist denn auch Eckehart, wo er sich mit ihm auseinandersetzt — und er muß das natürlich sehr oft und sehr eingehend tun, da die Trinität ja den Angelpunkt der katholischen Dogmatik bildet — reiner Theolog: Er konstruiert „ein Eines-Sein" „im Wesen bei einer Dreiheit von Personen" [3]), und „die weitere göttliche Selbstvollendung", [4]) obwohl die Gottheit da „west ob allen Wesen" [5]), also jenseits aller möglichen Erfahrung, ausschließlich auf Grund von Bibelstellen mit einer Sicherheit, wie sie eben nur der unerschütterliche Glaube eines guten Katholiken an das in der Bibel enthaltene „göttliche Wort" selber verleihen kann. Freilich wird Eckehart bei dieser Konstruktion, deren Resultat oben unter Ziffer I, 4, 5 zusammengefaßt ist, wie es ja auch nur selbstverständlich ist, sehr wesentlich beeinflußt von den Ergebnissen seines eigenen Innenlebens, d. h. also von dem Weltbilde, wie er es sich auf Grund seiner eigenen unmittelbaren Erfahrungen während seines Verweilens in dem Gebiete der Nichtirgendetwasheit gebildet hatte, insbesondere was das Verhältnis der Erscheinungs-

[1]) I. 58. — [2]) Vgl. Deussen, System des Vedânta, S. 90, 511. — [3]) II, 189. — [4]) II, 190. — [5]) II, 193.

welt und dabei wieder vor allem der menschlichen Seele zu Gott anlangt. Und so ergibt sich denn ein buntes Gemisch tiefster Gedanken und Erkenntnisse einerseits und phantastischer transzendenter Spekulationen, voll von Unklarheiten, inneren Widersprüchen und Unzulänglichkeiten andererseits [1])

Und weil Eckehart nicht reiner Theolog geblieben ist, kam er auch zum Schluß seines Lebens in Konflikt mit seiner Kirche und entging dem folgenden Prozeß nur durch seinen Tod. In Meister Eckehart hatte eben der Seher den Theologen verdorben. Er unternahm es, die Theologie auf eine höhere und damit solidere Basis zu stellen, als sie die normale Sinnenwelt abzugeben vermag, indem er sie auf die Basis des Bereiches der Nichtirgendetwasheit stellte, in der das Ewige und damit das eigentlich Göttliche in seiner friedvollen Seligkeit viel, viel unverhüllter hervortritt, als in der Welt der sinnlichen Lust. Eben deshalb aber war Eckehart natürlich für das normale Theologengehirn, das ja ebenfalls völlig in dieser Sinnenwelt aufgeht, unverständlich und damit anrüchig, ja ein Ketzer geworden. Für die katholische Kirche war und ist Meister Eckehart zu groß!

In Meister Eckehart hat aber auch der Theolog den Seher verdorben: Die ganze christliche Theologie, insbesondere die ganze Lehre von der Trinität, hat an sich nicht das Geringste mit dem Bereich der Nichtirgendetwasheit zu tun, auch nicht mit der weiterhin in Ausbeutung dieses Bereiches durch die Reflexion konstruierten Einordnung der Welt, vor allem der menschlichen Seele, in das „Lebensgesetz der Gott-

---

[1]) Überaus tief ist unter anderem auch der Gedanke, daß der Seele auf dem Gipfelpunkt der Erkenntnis „schöpferisches Allvermögen" zuteil werde (vgl. ob. Anm. 6, S. 235, und des Verfassers „Die Lebenskraft und ihre Beherrschung"), sowie daß das Schaffen der Gottheit in Form eines „Erquillens" — vgl. ob. Anm. 9, S. 231 — vor sich geht, also durchaus unpersönlich, wie es der Buddha, unter Ausschaltung des nicht realen Gottesbegriffs, ganz objektiv auf die einfachste Formel des Entstehens und Vergehens gebracht hat. — Die Unzulänglichkeit, ja, Unmöglichkeit der Welt-Erklärung Eckeharts aber folgt schon ganz allein daraus, daß auch nach ihm das Böse und das Übel in der Welt in der Gottheit selbst gründet, also auch durch sie, nicht durch die Wesen verschuldet ist, die doch die Folgen zu tragen haben, womit im Grunde auch jede Willensfreiheit und Erlösung aus eigener Kraft unmöglich gemacht ist, wie Eckehart ja auch immer wieder betont, daß alles Gute in uns Gott wirke. — Auch Meister Eckehart ist eben in den Abgrund hinuntergestürzt und darin untergegangen, die Welt erklären zu wollen, obwohl diese doch zu den vier unerklärbaren Dingen gehört — cfr. „Lehre des Buddha", S. 15 — statt daß er sich damit beschieden hätte, lediglich sein eigenes Ich zu suchen!

heit“[1]), wie man dies deutlich ersehen kann im Vedānta, der von der Höhe des Bereiches der Nichtirgendetwasheit, bezw. der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung aus unmittelbar zur Konstruktion seines einen, unterschiedslosen Brahman, mithin ohne das Zwischenglied der drei göttlichen Personen, gekommen ist.[2]) Daher ergab sich für Eckehart denn auch die Notwendigkeit, bevor er in seiner Reflexion zur Einheit des Brahman, oder, wie er sagt, der Gottheit, in der die ganze Welt beschlossen liegt, ohne daß sie doch in der Welt aufgeht[3]), vordrang, mit diesen drei Personen der Trinität, bezw. mit dem Urbilde seiner Seele, das die Verbindungsbrücke mit der zweiten Person der Gottheit und damit mit dieser Welt selbst abgeben mußte, in seinem Geist erst fertig zu werden. Man kann sich eines Anflugs von leichtem Humor nicht erwehren, wenn man verfolgt, in welch' geradezu kindlich naiver Weise er diese Aufgabe löst. Er entläßt einfach der Reihe nach aus seinem Geiste den Gedanken „Urbild“, dann mit ihm den Gedanken „Gott Sohn“ und zuletzt auch den Gedanken „Gott Vater“, indem er sich mit diesem Gott Vater „hinüberschwingt“ (!) in die Einheit des göttlichen Wesens — vgl. oben I Ziffer 5 — genau so wie der Buddhajünger den Gedanken „Dorf“ „entläßt“, den Gedanken „Erde“, den Gedanken „unbegrenzte Raumsphäre“ u. s. w. „entläßt“, um schließlich zur Konzentration des Geistes ohne Objektwahrnehmung vorzudringen.[4]) Das heißt also doch wohl: Eckehart entläßt die Phantasiegebilde, die die katholische Theologie in seinen Geist hineingeboren hatte, einfach der Reihe nach wieder aus diesem Geist und ist dann höchlich erfreut, ja, zerfließt in Wonne ob des Wunders, daß das Urbild und die göttlichen Personen restlos in der Einheit des göttlichen Wesens aufgehen! Mit einem Satze: Der Erlösungsweg Eckeharts ist zum großen Teil der Erlösungsweg des katholischen Theologen, ist der Weg, wie ein gläubiger Katholik beim Vordringen zur Wahrheit mit der Dogmatik seiner Kirche fertig werden kann, ohne in Gewissenskonflikte zu kommen! Deshalb kann man denn auch diesen ganzen theologischen Teil aus dem Lehrgebäude Eckeharts herausnehmen — und es ist ein sehr großer Teil, wohl der größere überhaupt — man kann also auch in der oben unter Ziffer I gegebenen Darstellung dieses Lehrgebäudes die ganzen

---

1) II, 197

2) Vgl. „Die Lehre des Buddha“, 1. Anhang.

3) Diesen Pan-en-theismus, nicht Pantheismus lehren natürlich auch die Upanishaden: nur $^1/_4$ des Brahm ist in der Welt inkarniert, und $^3/_4$ bleiben frei von ihr, als selbstiges Brahm (Frauenstaedt, Schopenhauer's handschriftl. Nachlaß, S. 345).

4) Vgl. die 121. Rede der M. S., auch diese Zeitschrift, S. 166.

Ziffern 4 und 5 einfach streichen, ohne daß das Gebäude selbst irgendwie ins Wanken geriete. Dieser ganze theologische Teil stellt nichts weiter als die Verschnörkelungen dar, die das Gebäude in den Augen eines guten Katholiken an sich tragen muß, wenn es schön, ja, wenn es überhaupt nur solid sein soll. Das Grunderlebnis Eckeharts ist ja nichts weiter als der Bereich der Nichtirgendetwasheit, und das auf dieses Erlebnis vermittels der Reflexion errichtete Lehrgebäude an sich nichts weiter als die altindische Upanishaden-Lehre von der Einheit des Brahman als des Urseins mit dem Ātman, unserm tiefsten Wesen, in welcher Upanishadenlehre der Içvara, der persönliche Gott, ebenfalls verschlungen wird von dem Turīya, dem Abgrund des eigenen Ich (ātman). Ja, diese Übereinstimmung des Systems Eckehart mit dieser Upanishadenlehre ist so groß — um sie ganz zu erkennen, lese man den Anhang I der „Lehre des Buddha" nach —, daß sich ein Buddhist, der mit der Lehre des Buddha wirklich Ernst macht, indem er das ganze Welttreiben auch praktisch in ihrem Lichte anschaut, angesichts der weiteren Tatsache, wie ungeheuer schwer es für den mit christlichen Ideen geschwängerten Geist sein muß, sich in das Reich der Nichtirgendetwasheit zu erheben, gar nicht des Gedankens erwehren kann, in Meister Eckehart sei ein „Altmeister der drei Veden" wiedergeboren worden, der sich durch alle Irrgänge der christkatholischen Dogmatik hindurch wieder in sein ihn so beglückendes „Tat tvam asi: Das bist Du" zurückgefunden hat

Und gewiß, sie bringt Glück, diese Identitätslehre. Schließt sie doch eben all das Glück, all „die selige Ruhe"[1]) in sich, die die Erhebung in die Sphäre der Nichtirgendetwasheit mit sich bringt: „Was es da an diesseitigen Sinnengenüssen gibt, was es da an jenseitigen Sinnengenüssen gibt, was es da an diesseitiger sinnlicher Wahrnehmung gibt und was es da an jenseitiger sinnlicher Wahrnehmung gibt, was es da an diesseitigen Formen gibt und was es da an jenseitigen Formen gibt, was es da an diesseitiger Formwahrnehmung gibt und was es da an jenseitiger Formwahrnehmung gibt . . .: es ist alles Wahrnehmung. Wo diese ohne Überrest aufgeht: das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene, jener Bereich der Nichtirgendetwasheit"[2]).

Das Verweilen in diesem Bereich der Nichtirgendetwasheit macht so glücklich, so selig, daß man gern auf die Genüsse der Sinnenwelt verzichtet, ja, daß einem vor ihnen graut beim Gedanken, daß, wer sie will, auf jenes Glück verzichten muß. Und so ist denn auch die ganze praktische Moral, die Eckehart lehrt, auf diesen Ton gestimmt: von dieser

[1]) M. S. I, S. 63. — [2]) M. N. 106. Rede.

Welt nur das Allernotwendigste, um zu jener vorzudringen: „Willst Du beschieden sein rechter Notdurft?" — „Ja". — „Das ist Brunnen und Brot und ein Rock: das ist rechte leibliche Notdurft".[1])

Aber gleichwohl ist auch jenes Glück der Sphäre der Nichtirgendetwasheit noch nicht das höchste, noch nicht das ewige Glück, denn auch es ist vergänglich, weil ja auch der Geist, mit dem man in diese Sphäre eintritt und sie genießt, sich wieder auflösen muß. Und so hatte denn auch Meister Eckehart das Nichtwissen nicht völlig überwunden, ist kein Vollendeter gewesen. Für einen solchen war er zu klein! Auch von Eckehart gilt: „Wohl findet sich, Sunakkhatta, der Fall, daß da irgend ein Mönch bei sich gedenke: ‚Nichtwissen ist die Giftsalbe, diese Giftsalbe habe ich weggebracht: also bedünke ihn dünkendes Heil".[2]) Eben deshalb hat Eckehart ja auch nicht einmal den Kreislauf der Wiedergeburten erkannt[3]), geschweige, daß er zur eigentlichen Leidensursache, dem uns erfüllenden Drang nach dem Phänomen des Lebens, vorgedrungen wäre, der also erst mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß, um die wirkliche, höchste, ewige Seligkeit in Besitz nehmen zu können, und zwar ausgerottet werden muß in allen seinen Formen, auch in seiner Form als Drang nach einem Leben in reiner Geistigkeit. Diesen Drang aber hatte Eckehart so wenig überwunden, daß er im Gegenteil eben das ewige Leben in dieser Form reiner Geistigkeit in der Gottheit als das Höchste lehrte und pries: „In Gott nun empfängt sie — [die Seele] — ein neues Leben: hier steht die Seele auf aus dem Tode in das Leben der Gottheit".[4]) — Über das Leben hinaus kannte also auch Eckehart nichts Höheres mehr.

Und so hat denn auch Eckehart für den, der den höchsten Gang wagen will, nicht weiter in Betracht zu kommen. Ein solcher muß vielmehr Eckehart gegenüber denselben Standpunkt einnehmen, den der Buddha vor seiner Erwachung dem Āḷāra Kālāma gegenüber, der ja auch den Bereich der Nichtirgendetwasheit darstellte, eingenommen hat: Nicht diese Lehre führt zur Abkehr, zur Aufhebung des Willens, zur Auflösung der Kausalität, zur Durchschauung, zur vollen Erwachung, zum Nirvāna, sondern nur zur Erscheinung in der Sphäre der Nichtirgendetwasheit. Und ich fand diese Lehre ungenügend, ihr Mönche, und unbefriedigt von ihr zog ich fort".[5]) Gleichwohl war Eckehart ein großer Geist, ein großer Geist sogar in den Augen eines vollendeten Buddha: „Ein großer Geist war Āḷāra Kālāma:

---

[1]) Pfeiffer, p. 461 (cfr. M. S. III, 79 Anm.).

[2]) M. S. III, S. 61.

[3]) Den ja auch der Brahmanismus nur allegorisch, nur mythisch gelten läßt!

[4]) II, 209. — [5]) M. S. I, S. 265.

Hätte er diese Lehre vernommen, er hätte sie gar bald begriffen".[1]) Und als einen solch' großen Geist achtet und ehrt deshalb auch ein Buddhist den Meister Eckehart!

Als der eigentliche Charakter der Mystik aber hat sich uns aus der Betrachtung des Systems Eckeharts ergeben: Alle sogenannte Mystik ist nichts weiter als eine mehr oder minder große Annäherung an die Nirvāna-Sphäre, d. h. an einen uns möglichen durchaus immateriellen Zustand jenseits alles Lebens in irgendwelcher Form, nach Abstreifung aller nur immer erkennbaren Bestandteile von uns. Und weil alle Mystik nur eine solche bloße Annäherung an diesen schon an sich unerhörten Zustand ist, ohne daß er doch je erreicht würde, deshalb die Verschwommenheit, ja, Mangelhaftigkeit ihrer Erkenntnisse, deshalb eben das spezifische „mystische" Dunkel, deshalb weiterhin aber auch all das Spekulieren oder richtiger, schon Fabulieren der „Mystiker", in welchem sie ihre überkommene Theologie auf das in weiter Ferne erspähte neue Land übertragen. Immerhin bringen sie Kunde aus diesem. Deshalb fliegen ihnen denn auch, trotz aller ihrer Unklarheit im übrigen, die Herzen der tiefer Veranlagten zu. Nur dann fliegen sie ihnen nicht mehr zu, wenn die Lehre eines vollkommen Erwachten, eines Buddha in den Gesichtskreis tritt. Denn ein solcher hat „das unbetretene Land" der stillen Ewigkeit und damit veränderungsloser friedvoller Seligkeit auch wirklich betreten, ist selber auf ihm gelandet und bringt deshalb auch vollkommen klare, ja strahlende Kunde vom ihm. Dann hat alle Mystik ihre Zeit und haben alle Mystiker ihre Mission erfüllt: „Es leuchtet das Glühwürmchen, solange der Lichtbringer nicht emporsteigt. Ist aber die Sonne aufgegangen, dann ist sein Glanz dahin und es leuchtet nicht mehr".[2]) (Schluß folgt.)

Ein echter Bhikkhu.

Mrs. A. H. Leonowens, eine feingebildete, streng protestantische Amerikanerin, die in den Jahren 1862—1868 als Erzieherin am königlichen Hofe zu Bangkok (Siam) wirkte, erzählt in ihrem Buche „The English Governess at the Siamese Court" von einer Unterredung, die sie eines Tages mit dem damaligen König Mongkut von Siam (derselbe war vor seiner Thronbesteigung 27 Jahre lang buddhistischer Mönch gewesen) hatte. Der König fragte sie, ob sie das Wort Liebe oder Mettā verstehe, wie ihr Apostel Paulus es im dreizehnten Kapitel seines ersten Korintherbriefes

[1]) M. S. I, S. 270.
[2]) Udāna VI, 10 (Seidenstücker, S. 85).

erklärt habe; und was Paulus meine, auf welche Sitte er anspiele, wenn er sage: „selbst wenn ich meinen Leib dahin gebe zum Verbrennen und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts“—? Nach einigem Hin- und Herreden habe dann der König gesagt: „Daß jemand alle seine Güter zum Unterhalt der Armen hingibt, ist in diesem Lande bei den Fürsten wie im Volke etwas Gewöhnliches; oft behält der Geber für sich nicht genug zurück, um eine Handvoll Reis zu kaufen Doch braucht er deshalb nicht zu befürchten, daß er verhungern werde; denn der Hungertod ist unbekannt, wo der Buddhismus gelehrt und gelebt wird. Ich kenne einen Mann aus königlichem Stamme, der früher unermeßlich reich war. In seiner Jugend fühlte er soviel Mitleid mit den Armen, den Alten, den Kranken und denen, die in Angst und Sorge waren, daß er schwermütig wurde, und nachdem er einige Jahre mit beständiger Unterstützung der Bedürftigen und Hilflosen hingebracht hatte, gab er in einem Augenblick alle seine Güter zur Verpflegung der Armen hin. Dieser Mann hat nie etwas von dem heiligen Paulus und dessen Schriften gehört, aber er kennt das buddhistische Wort Mettā und bemüht sich, es in seiner Fülle zu begreifen. Als er dreißig Jahre alt war, wurde er buddhistischer Mönch. Fünf Jahre lang hatte er als Gärtner gearbeitet; er wählte diese Beschäftigung, weil er sich dabei viele nützliche Kenntnisse von den medizinischen Eigenschaften der Pflanzen erwerben, und folgeweise sich jederzeit als Arzt denen anbieten konnte, die ihre Kur nicht zu bezahlen vermochten. Aber er konnte sich mit einer so unvollkommenen Lebensweise nicht zufrieden geben, während ihm der Weg zur völligen Erkenntnis der Vollendung, Wahrheit und Menschenliebe noch offen blieb; deshalb wurde er Geistlicher. Dies geschah vor 65 Jahren, und jetzt ist er 95 Jahre alt. Ich kenne keinen größeren Menschen, als ihn; er ist groß in Ihrem christlichen Sinne; liebevoll, mitleidig, langmütig, rein. Während er Gärtner war, wurden ihm einmal seine wenigen Werkzeuge von einem Menschen gestohlen, dem er viele Freundschaftsdienste erwiesen hatte. Bald darauf begegnete ihm der König und fragte nach seinen Bedürfnissen. Er erwiderte, daß er Werkzeuge für seine Gärtnerei benötige. Darauf wurden ihm solche Gerätschaften in großem Überfluß zugesandt, und er teilte sie sofort mit seinen Nachbarn, wobei er die meisten und besten jenem Manne zukommen ließ, der ihn bestohlen hatte. Von dem Wenigen, was ihm verblieben war, teilte er allen Bedürftigen freigebig mit. Nicht seine eigenen Bedürfnisse, sondern nur die anderer waren für ihn Grund zum Erbitten oder Gewähren. Jetzt ist er auch im buddhistischen Sinne groß; er liebt weder das Leben, noch fürchtet er den Tod; er verlangt nichts, was die Welt geben kann, sondern nur den Frieden eines beseligten Geistes. Dieser Mann, der jetzt an der Spitze der Geistlichkeit

Siams steht, würde, ohne auch nur an Schaudern zu **denken** seinen Leib lebend oder tot dem Feuer hingeben, wenn er dadurch nur einen Schimmer ewiger Wahrheit erlangen, oder eine Seele vor Tod oder Leid bewahren könnte“.

Etwa anderhalb Jahre nach dieser Unterredung wurde Mrs. Leonowens eiligst zum Könige berufen, den sie in einer Klosterzelle am Sterbelager des vorerwähnten Greises antraf. Mrs. Leonowens berichtet hierüber:

„Eines Abends holte mich plötzlich eine Pagenschar eilends ab, als gerade die untergehende Sonne ihre letzten Strahlen in die Hallen des Palastes warf. Als sie in ihrem Glutmeer am Horizont versunken war, betrat ich die lange Reihe der Klosterzellen, die sich an den Tempel anschließen. Weite wallende Getreidefluren und Oleanderalleen lagen zwischen mir und der fernen Stadt mit ihren Pagoden und Palästen. Die Luft war frisch und würzig und schien leise klagend durch die Betelsträucher und Kokospalmen, die das Kloster umsäumten, zu streichen.

Die Pagen ließen mich hier auf einer steinernen Treppenstufe Platz nehmen, während sie zum Könige liefen, um ihm mein Eintreffen anzukündigen. Der Mond war schon lange klar und kühl aufgegangen, und ich saß, gespannt auf den Ausgang dieses Erlebnisses, da, als ein Jüngling in schneeweißem Gewand mit einer brennenden Kerze in der einen und einer Lilie in der andern Hand erschien und mich durch einen Wink zum Eintreten aufforderte. Während wir die langen, niedrigen Korridore durchmaßen, welche die Zellen der Mönche voneinander trennen, traf das dumpfe Murmeln von Stimmen, welche die Hymnen der buddhistischen Liturgie sangen, an mein Ohr. Das tiefe Dunkel, die Einsamkeit, der monotone und gedämpfte Rhythmus der Gesänge, alles war romantisch und aufregend für mich.

An der Schwelle einer der Zellen machte mein Begleiter Halt und bat mich mit leiser, eindringlicher Stimme, die Schuhe auszuziehen; zugleich warf er sich in tiefster Demut zu Boden und blieb dort regungslos liegen. Unwillkürlich stutzte ich und ließ in beklommener Neugier meine Augen prüfend über das Bild schweifen, das sich mir in der Zelle bot.

Dort saß der König, und auf ein Zeichen von ihm trat ich ein und setzte mich an seine Seite.

Auf einer rohen, ungefähr sechseinhalb Fuß langen und höchstens drei Fuß breiten Pritsche mit einem harten Holzblock als Kopfkissen lag ein sterbender Mönch. Ein einfaches Gewand von verblichener gelber Farbe bedeckte seinen Körper, die Hände waren auf der Brust gefaltet; sein Haupt war kahl, und die wenigen weißen Haare, die noch übrig sein mochten, um die eingesunkenen Schläfen zu umsäumen, waren sorgfältig abgeschoren — auch die Augenbrauen waren abrasiert, die Füße bloß und

unbedeckt und die Augen aufwärts gerichtet, doch nicht mit der leeren Starrheit des Todes, sondern mit dem Ausdruck ernster Betrachtung oder Forschung. Kein Anzeichen von Unruhe war vorhanden, keim Symptom von Schmerz, Angst oder Kummer.

In der Haltung seines Körpers und in dem Ausdruck seines Antlitzes nahm ich erhabene Ehrfurcht, Ruhe, Versenkung in sich selbst wahr. Er schien mit einem anwesenden Geist zu verkehren. Mein Eintritt machte keinen Eindruck auf ihn. Zu seiner Rechten stand eine matt brennende Kerze in goldenem Leuchter, zur Linken eine zierliche goldene Vase, die mit frischgepflückten weißen Lilien gefüllt war. Der König hatte sie ihm dargebracht. Eine der Lilien lag auf seiner Brust und hob sich ergreifend ab von dem verblichenen Gelb seiner Gewandung. Genau über dem Herzen lag ein kleines Knäuel ungesponnener Baumwolle, das zur Verteilung an die anwesenden Mönche bestimmt war, die dichtgedrängt in der Zelle saßen, sodaß man sich kaum in ihr rühren konnte. Vor jedem der Mönche befanden sich eine brennende Kerze und eine weiße Lilie, die Symbole der Wahrheit und Reinheit. Von Zeit zu Zeit erhob einer von ihnen in der feierlichen Versammlung seine Stimme und sang die Formel der dreifachen Zuflucht, worauf der ganze Chor einfiel.

Als der Klang der Gesänge an sein Ohr schlug, erhellte ein flüchtiges Lächeln das bleiche, fahle Antlitz des sterbenden Greises mit sichtbarem milden Glanz, wie wenn die Güte und Demut seines Wesens bei ihrem Abschied ihren lieblichen milden Schein dort zurücklassen wollten. Fast war das verzehrende Entzücken seines Blickes, der tief in das Unsichtbare einzudringen schien, zu heilig für profane Augen. Reichtum, Stand und Ehren, alles hatte er vor mehr als einem halben Jahrhundert aus Mitleid für die Armen und aus Liebe zur Wahrheit hingegeben. Hier war nichts zu bemerken von dem Schwankenden, Unbestimmten oder Zusammenhanglosen eines mit Sinnenverwirrung oder Phantasien verbundenen Todes. Er ging ein zu seiner klaren, ewigen Ruhe. Mit einem Lächeln höchsten Friedens sagte er: „Eurer Majestät empfehle ich die Armen, und dies, was von mir übrig bleibt, gebe ich hin zum Verbrennen.“ Und diese seine letzte Gabe war in der Tat alles, was er hatte. Ich kann mir keinen Anblick denken, der die innige Anteilnahme und den unauslöschlichen Eindruck von Ehrfurcht, den er hervorrief, mehr verdienen könnte, als das ruhige Sterben dieses guten, alten „Heiden“. Allmählich ward sein Atem schwer, und plötzlich, indem er sich mit großer Anstrengung dem Könige zuwandte, sagte er: „Nun will ich gehen!“ Alsbald stimmten die Mönche laut den Gesang der Zuflucht an: „Phra Arahaṃ saṃkhaṃ saranaṃ gacchāmi“ ..

Nur wenige Minuten noch, und das geistliche Oberhaupt von Siam hatte ruhig seinen letzten Atemzug getan. Die Augen waren offen und starr, die Hände noch gefaltet, ein Ausdruck seligen Friedens lag in seinen Zügen. Herz und Augen füllten sich mir mit Tränen, und doch fühlte ich mich seltsam getröstet. Durch welche Hoffnung? Das weiß ich nicht; denn ich wagte nicht, danach zu fragen."

Am folgenden Tage wohnte Mrs Leonowens auf Veranlassung des Königs der Leichenbestattung auf dem Watt Sah Kâte-Friedhof bei. Damit auch durch die irdischen Überreste des Mönches noch anderen Wesen eine Wohltat erwiesen werde, ward das Fleisch des Leichnams von den Knochen getrennt und hungrigen Hunden als Futter dargereicht; die Gebeine aber, und was noch daran geblieben war, wurden bis auf den letzten Rest verbrannt und ihre in einem irdenen Gefäße sorgfältig gesammelte Asche ward in den kleinen Gärten armer Leute, die sich keinen Dünger kaufen konnten, ausgestreut.

Dann wandte sich der König an Mrs. Leonowens mit den Worten: „Das heißt, seinen Leib hingeben zum Verbrennen. Das ist es, was Ihr Apostel Paulus im Sinne hatte — diese Sitte unserer buddhistischen Vorfahren, diese vollständige Selbstverleugnung im Leben wie im Tode —, als er sagte: selbst wenn ich meinen Leib hingebe zum Verbrennen und habe keine Mettā, so wäre es mir nichts nütze" — —.

Itivuttaka.

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext.

Von **Dr. K. Seidenstücker.**

(11. Fortsetzung.)

98. „Diese zwei Gaben gibt es, ihr Jünger: irdische Gabe und die Gabe der Lehre. Von diesen zwei Gaben, ihr Jünger, ist die Gabe der Lehre die höchste.

Diese zwei Spenden gibt es, ihr Jünger: irdische Spende und die Spende der Lehre. Von diesen zwei Spenden, ihr Jünger, ist die Spende der Lehre die höchste.

Diese zwei Hilfen gibt es, ihr Jünger: irdische Hilfe und die Hilfe der Lehre. Von diesen zwei Hilfen, ihr Jünger, ist die Hilfe der Lehre die höchste."

„Die Gabe, die man die höchste, die unvergleichliche nennt, die Spende, die der Erhabene gepriesen hat, — welcher Wissende, Verstehende, dessen Geist dem erlesenen Felde (guten Wirkens) ganz ergeben ist,

möchte sie zur rechten Zeit nicht opfern? Die da beides (tun): sprechen und hören, während ihr Geist in der Botschaft des Heiligen völlig aufgeht, die unermüdlich in der Botschaft des Heiligen sind, — deren höchstes Ziel wird rein."

99. [Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:] [170])

„Wahrheitsgemäß, ihr Jünger, lehre ich den dreiwissensmächtigen Brahmana kennen, keinen sonst auf bloßes Geschwätz und Gerede hin. Wie aber, ihr Jünger, lehre ich den dreiwissensmächtigen Brahmana wahrheitsgemäß, keinen sonst auf bloßes Geschwätz und Gerede hin, kennen?

In diesem Falle, ihr Jünger, erinnert sich ein Jünger an vielfaches früheres Dasein, das will sagen an eine Geburt, an zwei Geburten, an drei Geburten, an vier Geburten, an fünf Geburten, an zehn Geburten, an zwanzig Geburten, an dreißig Geburten, an vierzig Geburten, an fünfzig Geburten, an hundert Geburten, an tausend Geburten, an hunderttausend Geburten, an manche absteigende Weltalter, an manche aufsteigende Weltalter, an manche ab- und aufsteigende Weltalter: ‚Dort hatte ich den und den Namen, gehörte dem und dem Geschlechte, der und der Kaste an, ernährte mich auf die und die Art, erfuhr das und das Glück und Leid, hatte die und die Lebensgrenze; von dort abgeschieden, erschien ich wo anders wieder, auch dort hatte ich den und den Namen, gehörte dem und dem Geschlechte, der und der Kaste an, ernährte mich auf die und die Art, erfuhr das und das Glück und Leid, hatte die und die Lebensgrenze; von dort abgeschieden, erschien ich hier wieder.' In dieser Weise erinnert er sich an vielfaches früheres Dasein mit seinen Besonderheiten nebst Ort und Zeit. Dieses erste Wissen ist ihm zuteil geworden, das Nichtwissen zerstört, das Wissen aufgestiegen, das Dunkel getilgt, die Helle erschienen, während er unermüdlich, eifrig, angespannten Geistes weilt.

Und ferner noch, ihr Jünger: Der Jünger sieht mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, die Wesen, wie sie abscheiden und wiedererscheinen, niedere und hohe, schöne und häßliche, richtig gegangene und irre gegangene, er erkennt das Schicksal der Wesen, ihrem Wirken gemäß: ‚Diese lieben Wesen fürwahr waren einem schlechten Wandel in Werken, Worten und Gedanken ergeben, lästerten die Heiligen, lebten in falschen Ansichten und handelten den falschen Ansichten entsprechend, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, in den Abgrund, auf den schlimmen Weg, ins Verderben, in die Hölle gelangt. Diese lieben Wesen hingegen waren einem guten Wandel in Werken, Worten und Gedanken ergeben, lästerten die Heiligen nicht, lebten in

rechter Erkenntnis und handelten der rechten Erkenntnis entsprechend, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den guten Weg, in himmlische Welt gelangt.' In dieser Weise sieht er mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, die Wesen, wie sie abscheiden und wiedererscheinen, niedere und hohe, schöne und häßliche, richtig gegangene und irre gegangene, er erkennt das Schicksal der Wesen, ihrem Wirken gemäß. Dieses zweite Wissen ist ihm zuteil geworden, das Nichtwissen zerstört, das Wissen aufgestiegen, das Dunkel getilgt, die Helle erschienen, während er unermüdlich, eifrig, angespannten Geistes weilt.

Und ferner noch, ihr Jünger: Der Jünger hat infolge der Vernichtung der Einflüsse die von den Einflüssen freie Geisteserlösung, Weisheiterlösung noch im gegenwärtigen Leben durch sich selbst erkannt, verwirklicht und erreicht und verharrt darin. Dieses dritte Wissen ist ihm zuteil geworden, das Nichtwissen zerstört, das Wissen aufgestiegen, das Dunkel getilgt, die Helle erschienen, während er unermüdlich, eifrig, angespannten Geistes weilt.

So nun, ihr Jünger, lehre ich den dreiwissensmächtigen Brahmana wahrheitsgemäß, keinen sonst auf bloßes Geschwätz und Gerede hin, kennen."

[Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:] [170])

[„Den Brahmana, der früheres Dasein, Himmel und Abgrund erkannt hat, lehre ich kennen, sonst keinen auf bloßes Geschwätz und Gerede hin.] [209]) Wer früheres Dasein erkannt hat und Himmel und Abgrund schaut und die Vernichtung der (Wieder-)geburt erreicht hat, der in dem höheren Wissen vollkommene Weise: Durch diese drei Wissen wird er ein dreiwissensmächtiger Brahmana; ihn nenne ich dreiwissensmächtig, keinen sonst, der davon schwätzt und redet."

[Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.] [170])

100. [Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:] [170])

„Ich, ihr Jünger, bin der Brahmana in heiliger Armut, [210]) dessen Hand allezeit rein ist, der Träger des letzten Leibes, ein unvergleichlicher Heiland [211]) und Arzt. Ihr seid meine echten Söhne, aus (meinem) Munde geboren, aus der Lehre entsprungen, aus der Lehre geschaffen, Erben der

---

[209]) Die eingeklammerte Gāthā findet sich nur in zwei Handschriften und ist erst später hier eingefügt.

[210]) yācayoga.

[211]) bhisakka: „der Arzt, der Heilende".

Lehre, nicht irdische Erben. Diese zwei Gaben gibt es, ihr Jünger: irdische Gabe und die Gabe der Lehre. Von diesen zwei Gaben, ihr Jünger, ist die Gabe der Lehre die höchste. Diese zwei Spenden gibt es, ihr Jünger: irdische Spende und die Spende der Lehre. Von diesen zwei Spenden, ihr Jünger, ist die Spende der Lehre die höchste. Diese zwei Hilfen gibt es, ihr Jünger: irdische Hilfe und die Hilfe der Lehre. Von diesen zwei Hilfen, ihr Jünger, ist die Hilfe der Lehre die höchste. Diese zwei Opfer gibt es, ihr Jünger: irdisches Opfer und das Opfer der Lehre. Von diesen zwei Opfern, ihr Jünger, ist das Opfer der Lehre das höchste."

[Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:] [170])

„Der das Opfer dargebracht der Lehre ohne Geizen, dem Vollendeten, der über alle Wesen sich erbarmet, ihm, der solcherart der beste unter Göttern ist und Menschen, der das Werden überwunden, zollen Ehrfurcht die Geschöpfe."

[Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.] [170])

101. „Diese vier Dinge, [212]) ihr Jünger, sind gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel. Welche vier?

Ein Gewand aus weggeworfenen Lumpen, ihr Jünger, ist unter den Gewändern gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel.

Speise aus eingesammelten Brocken, ihr Jünger, ist unter den Speisen gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel.

Der Fuß eines Baumes, ihr Jünger, ist unter den Lagerstätten gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel.

Alter Kuh-Harn, ihr Jünger, ist unter den Heilmitteln gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel.

---

[212]) Die hier aufgezählten vier Dinge sind die sogen. „Vier Hilfsmittel" (nissaya). Sie stellen das Mindestmaß dessen dar, auf das ein Asket zur Fristung und Erhaltung seines Lebens unbedingt angewiesen ist. Großzügig und weitblickend, wie der Buddha war, gestattete er zwar denjenigen seiner Jünger, die der strengsten Observanz nachleben wollten, sich auf diese vier Hilfsmittel zu beschränken, sei es zeitweilig, sei es für immer — war aber im übrigen in der Aufstellung der für das geistliche Leben geltenden Regeln äußerst weitherzig, sofern nur der Kern und Geist des Asketentums unangetastet blieb. So lehnte der Erhabene z. B. die Forderung Devadattas, die strenge äußere Askese obligatorisch zu machen, mit großer Entschiedenheit ab. Die „Vier Nissayas" sind also fakultativ und stellen die äußerste Grenze der vom Buddha gutgeheißenen asketischen Lebensweise dar; freilich war der Bhikkhu gehalten, sich in Zeiten der Not mit den „Vier Nissayas" zu begnügen, also dann, wenn die äußeren Umstände ihre Milderung nicht zuließen. Vergl. den Passus im Aufnahme-Ritual: „‚Das asketische Leben begnügt sich mit Almosenspeise, die aus (eingesammelten) Brocken besteht': so hast du dich Zeit deines

Diese vier Dinge also, ihr Jünger, sind gering und leicht zu erhalten, dazu auch ohne Makel.

Insofern nun, ihr Jünger, ein Jünger mit Geringem und leicht zu Erhaltendem zufrieden ist, hat derselbe Anteil am Asketentum, sage ich."

„Wer mit Geringem und leicht zu Erhaltendem, was ohne Makel ist, sich begnügt, dem entsteht im Herzen wegen Lagerstätte, Kleidung, Trank und Speise kein Verdruß; die Gegend wird (ihm) nicht verleidet Die Dinge, die ihm mitgeteilt sind, die dem Asketentum angemessenen, hat der zufriedene, unermüdliche Jünger sich zu eigen gemacht."

102 „Dem Wissenden, dem Sehenden, ihr Jünger, verheiße ich der Einflüsse Vernichtung, nicht dem Unwissenden, nicht dem Nichtsehenden.

Wie aber, ihr Jünger, wird dem Wissenden, wie dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung?

In der Erkenntnis: ‚Dies ist das Leiden', ihr Jünger, wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung; in der Erkenntnis: ‚Dies ist die Leidensentstehung', ihr Jünger, wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung; in der Erkenntnis: ‚Dies ist die Leidensaufhebung', ihr Jünger, wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung; in der Erkenntnis: ‚Dies ist der zur Leidensaufhebung führende Weg', ihr Jünger, wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung.

So nun, ihr Jünger, wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung."

„Dem in der Schulung begriffenen Kämpfer, der dem geraden Wege folgt, (geht) als erstes die Kenntnis von der Vernichtung (der Einflüsse) auf; unmittelbar von dort (entspringt) das unvergleichliche Wissen, von dort geht als das Wissen dem Erlösten als das höchste Erlösungswissen das Wissen von der Vernichtung (der Einflüsse) auf: ‚Vernichtet sind die

Lebens zu üben. Außerdem ist gestattet: Gemeinschaftliche Mahlzeit, Speise, die bei besonderen Anlässen gespendet wird, Einladungen anzunehmen, Speise, die den Mönchen gespendet wird, Mahlzeiten, die am achten Tage des Monats und an den Hauptfeiertagen gegeben werden, Speise, die am Tage nach dem Feiertage gespendet wird. — ‚Das asketische Leben begnügt sich mit einem Gewande aus weggeworfenen Lumpen': so hast du dich Zeit deines Lebens zu üben. Außerdem ist gestattet: Leinwand, Baumwolle, seidener Stoff, Wolle, Bastgewand, hänfenes Gewand. — ‚Das asketische Leben begnügt sich mit dem Fuß eines Baumes als Lagerstätte': so hast du dich Zeit deines Lebens zu üben. Außerdem ist gestattet: Ein Kloster, eine Halle, ein Sommer-Haus, ein Dachzimmer, eine Höhle. — ‚Das asketische Leben begnügt sich mit altem Kuh-Harn als Heilmittel': so hast du dich Zeit deines Lebens zu üben. Außerdem ist gestattet: Schmelzbutter, frische Butter, Öl, Honig, Syrup" (Pāli-Buddhismus, p. 436).

Fesseln!‘ Nicht aber von dem Lässigen, von dem nicht unterscheidenden Toren ist dieses Nibbāna zu gewinnen, die Befreiung von allen Fesseln.“

103. „Welche Asketen und Brahmanen auch immer, ihr Jünger, nicht der Wirklichkeit gemäß begriffen haben: ‚dies ist das Leiden‘; ‚dies ist die Leidensentstehung‘; ‚dies ist die Leidensaufhebung‘; ‚dies ist der zur Leidensaufhebung führende Pfad‘, — diese Asketen und Brahmanen, ihr Jünger, sind weder unter den Asketen erlesene Asketen, noch unter den Brahmanen erlesene Brahmanen, und diese Ehrwürdigen erkennen durch sich selbst, verwirklichen und erreichen in dem gegenwärtigen Leben weder das Ziel des Asketentums, noch das Ziel des Brahmanentums, und verharren nicht darin.

Welche Asketen und Brahmanen hinwiederum, ihr Jünger, der Wirklichkeit gemäß begriffen haben: ‚dies ist das Leiden‘; ‚dies ist die Leidensentstehung‘; ‚dies ist die Leidensaufhebung‘; ‚dies ist der zur Leidensaufhebung führende Pfad‘, — diese Asketen und Brahmanen, ihr Jünger, sind unter den Asketen erlesene Asketen und unter den Brahmanen erlesene Brahmanen, und diese Ehrwürdigen erkennen durch sich selbst, verwirklichen und erreichen in dem gegenwärtigen Leben das Ziel des Asketentums und das Ziel des Brahmanentums und verharren darin.“

„Die das Leiden nicht erkennen, noch die Entstehung des Leidens, noch auch, wo das Leiden allseitig restlos verschwindet, und die den Weg nicht erkennen, der zum Ruhigwerden des Leidens führt, die ermangeln der Geisteserlösung und auch der Weisheiterlösung; unfähig sind die, ein Ende zu machen, dieselben unterliegen der (Wieder-)Geburt und dem Alter. Die aber das Leiden erkennen und die Entstehung des Leidens, sowie auch, wo das Leiden allseitig restlos verschwindet, und die den Weg erkennen, der zum Ruhigwerden des Leidens führt, die haben die Geisteserlösung und auch die Weisheiterlösung gewonnen; fähig sind die, ein Ende zu machen, dieselben unterliegen der (Wieder-)Geburt und dem Alter nicht.“ (Fortsetzung folgt.)

Sieben Texte aus dem Brâhmana-Samyutta

(Saṃyutta-Nikāya VII).

Übersetzt von **Dr. Kurt Schmidt.**

1, 1. Dhanañjanī.

So habe ich berichten hören: Einst weilte der Erhabene am Eichhörnchenfutterplatz im Bambushain bei Rājagaha. Da war eine Brahmanin namens Dhanañjanī, die Frau eines gewissen Brahmanen aus dem Geschlechte der Bhāradvāja, eine gläubige Anhängerin des Buddha, der Lehre und der

Gemeinde. Als nun diese Brahmanin vom Speisesammeln zurückgekehrt war, sprach sie dreimal feierlich: „Verehrung Ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem vollkommen Erleuchteten!“ Darauf sprach ihr Gemahl zu ihr: „Spricht doch wieder das Frauenzimmer überall diesem kahlgeschorenen Samana ihre Verehrung aus! Frauenzimmer, nun will ich doch einmal dem Gerede dieses Lehrers ein Ziel setzen!“ „Brahmane“, erwiderte sie, „ich sehe in der ganzen Welt mit ihren Göttern, mit Māra und Brahmā, mit ihren Samanen und Brahmanen, mit ihren göttlichen und menschlichen Wesen niemanden, der der Lehre dieses Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erleuchteten ein Ziel setzen könnte. Gehe nur hin, Brahmane, dann wirst du das begreifen.“ Da ging der Brahmane ärgerlich und übelgelaunt zum Erhabenen, begrüßte ihn, wechselte mit ihm die üblichen höflichen Begrüßungsworte und setzte sich zu ihm. Und zum Erhabenen gewandt, sprach er diese Strophe:

„Was muß man vertilgen, um glücklich zu leben? Was muß man vertilgen, um Kummer zu bannen?
Das einzige Ding, dessen Ausrottung löblich, dies, Gotama, nenne und künde du mir!“

Der Erhabene erwiderte:

„Den Zorn muß man tilgen, um glücklich zu leben, den Zorn muß man tilgen, um Kummer zu bannen.
Der Zorn, oh Brahmane, das schädliche Unkraut mit giftiger Wurzel und lieblicher Blüte,
Er ist's, dessen Ausrottung Edle stets rühmen, ihn muß man vertilgen, um Kummer zu bannen.“

Nach diesen Worten erklärte sich der Brahmane voll Entzücken und Begeisterung für bekehrt, nahm seine Zuflucht zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde, wurde Bhikkhu, und später erreichte er die Heiligkeit.

1, 2. Akkosa (Der Schmähsüchtige).

Ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Familiennamen Akkosaka, „der Schmähsüchtige“, hörte von der Bekehrung jenes Brahmanen. Ärgerlich und übelgelaunt ging er zum Erhabenen und schmähte und beschimpfte ihn mit unhöflichen und groben Worten. Der Erhabene aber sprach zu ihm: „Was meinst du, Brahmane, kommen wohl zu Dir Freunde, Gefährten und Verwandte zu Gaste?“ „Ja, verehrter Gotama, zuweilen kommen sie zu mir zu Gaste.“ „Was meinst du, Brahmane, bietest du ihnen dann Speise, Trank und Lagerstätte an?“ „Zuweilen, ja, verehrter Gotama.“ „Wenn sie dies nun aber nicht von dir annehmen, wessen ist es dann?“ „Dann ist es mein.“ „Genau so, Brshmane, ist es

hier: Was du da schimpfst, während ich nicht schimpfe, was du da zürnst, während ich nicht zürne, was du da schiltst, während ich nicht schelte, das nehme ich von dir nicht an, es ist also dein, Brahmane. Wer einen Schimpfenden wieder beschimpft, wer einem Zürnenden wieder zürnt, wer einen Scheltenden wieder schilt, von dem sagt man, er lasse sich mit dem andern auf gemeinsamen Genuss und auf Wechselrede ein. Ich tue dies nicht. Darum bleibt es dein, Brahmane, darum bleibt es dein!" „Von dem Herrn Gotama wissen König und Volk, daß er ein Heiliger ist, und doch wird der Herr Gotama zornig." Der Erhabene erwiderte:

„Woher sollte Zorn dem kommen, der sich selbst beherrscht in Gleichmut,
Der, erlöst durch höchste Weisheit, ohne Zorn in Frieden lebt?
Der gilt ihm ja als der Schlimmre, der dem Zorn'gen wieder zürnt.
Wer nicht wieder zürnt dem Zorn'gen, ist in schwerstem Kampfe Sieger.
Der wirkt Heil für beide Streiter, Heil für sich und für den Gegner,
Wer, besonnen, Ruhe wahret, wenn er merkt den Zorn des andern.
Menschen zwar, die nicht des Dhamma kundig, glauben, von den beiden,
Die ihr Heil so ungleich suchen, sei der Friedliche der Dumme."

Nach diesen Worten erklärte sich auch dieser Brahmane für bekehrt, wurde Bhikkhu und später ein Heiliger.

1, 3. Asurinda (Der Oberdämon).

Ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Familiennamen Asurinda, „der oberste der Dämonen", hörte von der Bekehrung jenes Brahmanen. Ärgerlich und übelgelaunt ging er zum Erhabenen und schmähte und beschimpfte ihn mit unhöflichen und groben Worten. Als er ausgeredet hatte, bewahrte der Erhabene Schweigen. Darauf sprach jener: „Besiegt bist du, Samana, besiegt bist du, Samana!" Nun erwiderte der Erhabene:

„‚Sieger bin ich', meint der Dumme, der mit groben Worten poltert.
‚Sieger bin ich', glaubt er deshalb, weil der Weise Langmut übt.
Dem gilt der ja als der Schlimmre, der dem Zorn'gen wieder zürnt.
Wer nicht wieder zürnt dem Zorn'gen, ist in schwerstem Kampfe Sieger.
Der wirkt Heil für beide Streiter, Heil für sich und für den Gegner,
Wer, besonnen, Ruhe wahret, wenn er merkt den Zorn des andern.
Menschen zwar, die nicht des Dhamma kundig, glauben, von den beiden,
Die ihr Heil so ungleich suchen, sei der Friedliche der Dumme."

Nach diesen Worten erklärte sich auch dieser Brahmane für bekehrt, wurde Bhikkhu und später ein Heiliger.

1, 4. Bilaṅgika.

Ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Fami-

liennamen Bilaṅgika hörte von der Bekehrung jenes Brahmanen. Ärgerlich und übelgelaunt ging er zum Erhabenen, stellte sich neben ihn und schwieg. Da erkannte der Erhabene im Geiste den Gedanken des Brahmanen und wandte sich an ihn mit dieser Strophe:

„Wer einen friedlichen Menschen beschimpft,
Einen reinen, an dem kein Fehl ist,
Der ist ein Tor, denn der Schimpf fällt zurück
Wie der Staub, den man gegen den Wind wirft."

Hierauf erklärte sich auch dieser Brahmane für bekehrt, wurde Bhikkhu und später ein Heiliger.

1, 5. Ahiṃsaka (Der Harmlose).

In Sāvatthi kam ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Familiennamen Ahiṃsaka, „Der Harmlose , zum Erhabenen und sprach: „Verehrter Gotama, ich bin ein Harmloser." Der Erhabene erwiderte:

„Wie dein Name, so sei du selbst, sei wahrlich ein Harmloser,
Der mit Werken, Worten und Gedanken keinen Harm tut,
Wenn der ein Harmloser ist, der andern keinen Harm antut."

1, 6. Jaṭā (Das Flechtwerk).

In Sāvatthi sprach ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Familiennamen Jaṭā, „Der mit der Haarflechte", zum Erhabenen:

„Flechtwerk innen, Flechtwerk außen,
Flechtwerk fesselt rings die Menschheit.
Dieses Flechtwerk, Gotama,
Wer vermag es aufzuflechten?"

Der Erhabene erwiderte:

„Tugend übend, wird man weise; pflegt der Bhikkhu Geist und Weisheit,
Eifrig ringend und voll Einsicht, kann das Flechtwerk er entflechten.
Wenn er Gier und Haß entwurzelt und das Nichtwissen besiegt hat,
Wenn er heilig, wahnerlöst ist, dann ist er des Flechtwerks ledig.
Und wenn der beseelte Körper mit dem stofflichen Bewußtsein
Gänzlich restlos aufgelöst ist, dann zerreißt auch alles Flechtwerk."

1, 7. Suddhika (Der Reine).

Im Jetahain zu Sāvatthi kam ein Brahmane aus dem Geschlechte der Bhāradvāja mit dem Familiennamen Suddhika, „Der Reine", zum Erhabenen und sprach:

„Kein Nicht-Brahmane ist rein in der Welt,
Auch wenn er Tugend und Buße übt.
Wer in Wissen und Wandel bewandert ist,
Nur der ist rein und niemand sonst."

Der Erhabene erwiderte:

„Trotz allem Geplapper und Formelgemurmel
Macht die Kaste doch keinen Brahmanen aus dir,
Wenn du, innerlich unstet und sündhaften Geistes,
Gewalttät'gem Leben ergeben bist.
Ob adlig, Brahmane, ob Bürger, ob Sklave,
Oder ob du in niedrigster Kaste geboren:
Nur wenn du voll Tatkraft und fest im Entschluß bist
Und immerdar ausharrst in rechtem Bemüh'n,
Dann wirst du die höchste Reinheit erreichen.
So wird man, das merke, ein wahrer Brahmane."

Den letzten Schritt tat ich . . .

Nun wird es immer stiller um mich werden,
den letzten Schritt tat ich und trat heraus
aus meiner Lieb' zu Menschen und der Erden,
„Vergänglichkeit!" las ich an jedem Haus.

Vergänglichkeit — nach lenzesfrischem Blühen
ein großes Sterben rings im ewigen Kreis.
Was frommt da eitles Schaffen, eitles Mühen,
wenn nur der Erde Staub mir wird als Preis?

Nicht mehr will Erdengüter ich erringen,
sie alle schwinden hin im Nichts der Zeit;
in meinem Innern Harfen leis' erklingen —
Verehrung Dir, tiefstille Ewigkeit!

Curt Oelzner.

Ewige Heimat.

Daß ich eine Heimat habe,
Kommt mir nimmer aus dem Sinn.
Ob ich mich ermüdet labe,
Rüstig schreite für mich hin —
Immer quillt auf meinen Wegen
Aus dem Wissen mir ein Segen:
Meiner Heimat streb' ich zu,
In der Heimat — da ist Ruh.

Aus der vielen Wege Wirren
Wandl' ich bald den graden Pfad,
Weiß das Ziel und kann nicht irren,
Denn ich folge gutem Rat.
Und ich wandre froh und stille,
Wie mein Wissen so mein Wille:
Meiner Heimat streb' ich zu,
In der Heimat — da ist Ruh.

Alfred Körbitz.

Goldkörner.

„Übe als himmlisches Wesen Selbstbeherrschung und Geduld (dama),
Gib als Mensch Gaben (dāna),
Laß als Riese Schonung walten und Mitleid (dayā)!
Eben dieses wiederholt die göttliche Stimme, der Donner,
wenn er ruft: „DA, DA, DA!" Das heißt:
„Bezähmt euch! Reichet Gaben! Habt Mitleid!"

Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 5, 2.

*

„Gibt es einen Zustand, der nicht leidvoll wäre?"

Prodikos.

*

„An dreifacher Krankheit leidet das Menschengeschlecht: an dem Anfang, an der Mitte, an dem Ende. Das will sagen: an der Geburt, am Leben, am Sterben." St. Bernhard.

*

„Ich betrachte die Würde von Königen und Herren
als ein Staubkörnchen im Sonnenschein.
Ich betrachte einen Schatz von Juwelen und Edelsteinen
als Schutt und Asche.
Ich betrachte das Nirvāna als das Erwachen
aus bangem Traum." Sūtra der 42 Teile.

*

„Erst im späteren Leben erlangt der Mensch ganz eigentlich das Horazische „nil admirari", d. h. die unmittelbare, aufrichtige und feste Überzeugung von der Eitelkeit aller Dinge und der Hohlheit aller Herrlichkeiten der Welt. Er wähnt nicht mehr, daß irgendwo, sei es im Palaste oder der Hütte, eine besondere Glückseligkeit wohne."

Schopenhauer.

*

„Vorgestern Hoffnungen, in Knospen eingeschlossen;
Und gestern Blütenfüll', in Duft und Glanz ergossen;
Am Boden liegen welk die Rosenblätter heut:
Das ist dein Glück, o Welt, und was ein Herz erfreut."

Rückert.

*

„Drum sei nicht stolz, o Menschenkind!
Du bist dem Tod wie Spreu im Wind,
Und magst du Kronen tragen
Der Sand verrinnt, die Stunde schlägt,
Und eh' ein Hauch dies Blatt bewegt,
Kann auch die deine schlagen."

Emanuel Geibel.

*

„Zweierlei Freuden gibt es, ihr Jünger; welche zwei?
Die Freude des Genießens und die Freude des Entsagens.
Die erhabenere ist die Freude des Entsagens.
Zweierlei Freuden gibt es, ihr Jünger; welche zwei?
Die Freude der Zerstreuung und die Freude der Sammlung.
Die erhabenere ist die Freude der Sammlung.
Zweierlei Freuden gibt es, ihr Jünger; welche zwei?
Die weltliche Freude und die weltfremde Freude.
Die erhabenere ist die weltfremde Freude."

Buddha.

Wie lernt man Pâli?

Von **Dr. Kurt Schmidt.**

Wem sich die Größe und Schönheit der buddhistischen Gedankenwelt in deutschen Werken über die Buddhalehre und in Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon erschlossen hat, der wird gewiß schon zuweilen bedauert haben, das Wort des Buddha nicht in der Ursprache lesen zu können, und mancher Verehrer des Buddha würde sich wohl gern in das „heilige Original" vertiefen, wenn ihm das Eindringen in die Sprache des Buddha nicht allzu schwierig erschiene. Gewöhnlich werden die Schwierigkeiten des Pāli-Studiums überschätzt. Gewiß, es ist nicht ganz einfach. In vier Wochen wird niemand ein Pāli-Kenner. Aber es ist heute bei weitem nicht mehr so schwierig wie vor zehn Jahren, denn wir haben jetzt gute, bequeme und nicht allzu teure Hilfsmittel dazu. Voraussetzung ist freilich immer noch, daß man ein wenig Englisch versteht, da die Pāli-Wörterbücher, die bei der Lektüre des Urtextes nicht zu entbehren

sind, in englischer Sprache abgefaßt sind. Aber wer neben dem Pāli-Wörterbuch ein englisch-deutsches benutzt, kann schon mit ziemlich geringen englischen Sprachkenntnissen auskommen.

Zwei Wege gibt es, die zur Pāli-Sprache führen, einen niederen und einen höheren. Der niedere ist kurz und direkt, an seinem Ende aber findet man sich im Besitze einer ziemlich oberflächlichen Sprachkenntnis, die nur für einfachere Texte ausreicht und manche Feinheiten unverstanden läßt. Der höhere Weg ist länger, mühevoller, aber ungleich genußreicher. Er führt über des Sanskrit, und wer ihn wandelt, gelangt nach einiger Zeit dahin, daß er auch schwierige und noch nicht übersetzte Stücke des Kanons mit Verständnis lesen kann. Wer anfänglich vor dem höheren Wege zurückschreckt, der mag mit dem niederen beginnen. Es bleibt ihm jederzeit die Möglichkeit offen, zu jenem überzutreten.

Der Anfänger, der es zunächst mit dem niederen Wege versuchen will, greife zu der „Kleinen systematischen Pāli-Grammatik“ von Bhikkhu Nyānatiloka, Verlag Walter Markgraf, Breslau VIII. Aus diesem Buche erfährt er das Notwendigste über die Laut- und Formenlehre des Pāli und er wird zum Schluß auch sehr bequem in die Lektüre eines wichtigen Textstückes, des Satipaṭṭhānasutta, der Lehrrede über das rechte Gedenken, eingeführt. Der Verfasser befolgt hier die in Birma übliche Lehrmethode, die darin besteht, daß immer nach einigen Pāli-Worten die wörtliche Übersetzung eingefügt wird. Kurze grammatische Anmerkungen erleichtern das Verständnis. Hat man sich den Inhalt der kleinen Grammatik eingeprägt, so nehme man „A Pāli Reader with Notes and Glossary“ von Dines Andersen, Verlag O. Harrassowitz, Leipzig 1910. Dieses Buch enthält eine gute kleine Auswahl von Texten aus dem Kanon und aus der nachkanonischen Pāli-Literatur, darunter auch aus dem Milindapañha, und ein vortreffliches Wörterbuch, das auch die im Dhammapada vorkommenden Wörter enthält und außerdem beim Studium anderer Texte mit Nutzen verwendet werden kann. Hierbei ist ferner das „Dictionary“ von R. A. Childers, London 1875, zu Rate zu ziehen.

Schon bei der Lektüre des Lesebuchs von Andersen wird der Anfänger bemerken, daß er nicht sicher geht, wenn er sich nur auf Nyānatilokas Kleine Grammatik stützt, und in beiden Wörterbüchern begegnet er fortgesetzt Hinweisen auf das Sanskrit, aus denen er entnehmen mag, daß zum vollen Verständnis des Pāli eine gewisse Kenntnis des Sanskrit nicht entbehrt werden kann.

Man hat das Pāli treffend eine Schwestersprache des klassischen und eine Tochtersprache des vedischen Sanskrit genannt. In allen Fällen, die im Pāli, wenn man es für sich allein betrachtet, zweifelhaft bleiben, muß

man zum mindesten das klassische Sanskrit, zuweilen aber auch die Sprache der Veden zum Vergleiche heranziehen, um Klarheit zu gewinnen Selbst die Laut- und Formenlehre des Pāli kann ganz nur verstanden werden, wenn man sich mit dem Sanskrit vertraut gemacht hat. Deshalb ist der „höhere Weg" entschieden vorzuziehen.

Hier beginnt man zweckmäßig mit dem klassischen Sanskrit, das uns in mehreren guten Lehrbüchern zugänglich gemacht ist. Zum Selbstunterricht eignet sich zweifellos am besten die „Praktische Grammatik der Sanskritsprache für den Selbstunterricht, mit Übungsbeispielen, Lesestücken und Glossaren", von Dr. phil. R. Fick, A. Hartlebens Verlag, Wien und Leipzig, — ein ganz vorzügliches Lehrmittel, das in seiner 3 Auflage auch die Devanāgarīschrift lehrt und in Übungsbeispielen anwendet. Wer diese Grammatik mit ihren Übungsaufgaben sorgfältig durchgearbeitet hat, kann ohne Schwierigkeit, ja sogar mit Genuß die Proben altindischer Literatur in sich aufnehmen, die in dem „Sanskrit-Lesebuch" von Dr. Bruno Liebich, in Kommission bei O. Harrassowitz in Leipzig, sachkundig zusammengestellt sind — Mahābhārata, Pañcatantra, Kathāsaritsāgara, Bhartṛhari und Kālidāsa —. Dieses Sankrit-Lesebuch enthält auch ein zuverlässiges und reichhaltiges Wörterverzeichnis, das dem in der Grammatik weniger Geübten vorwärts hilft.

Ist das Sanskritstudium nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Verständnis des Pāli, so mag man sich für das klassische Sanskrit mit diesen beiden Büchern begnügen und dann noch einige Muße auf das vedische Sanskrit verwenden. Auch für dieses besitzen wir seit einigen Jahren ein vorzügliches Lehrmittel, allerdings ein englisches: „A Vedic Reader for Students" und „A Vedic Grammar for Students", beide von Arthur Anthony Macdonell, Oxford, At the Clarendon Press, 1916 und 1917.

Ausgerüstet mit den Sprachkenntnissen, die man aus den bisher genannten Büchern geschöpft hat, wende man sich nun dem Pāli zu, indem man die „Elementargrammatik der Pali-Sprache" von Dr. Karl Seidenstücker, Verlag von O. Harrassowitz, Leipzig 1916, zur Hand nimmt. Diese Grammatik, die sich durch Übersichtlichkeit und Klarheit auszeichnet, eignet sich vortrefflich zum Selbststudium, während die gleichzeitig erschienene von Wilhelm Geiger („Pāli-Literatur und -Sprache"), Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg, die auch eine ausführliche Geschichte der Pāli-Literatur enthält, beim Nachschlagen seltener Formen während der Lektüre gute Dienste leistet. Beide setzen die Kenntnis des Sanskrit voraus.

Zur Einführung in die Lektüre des Pāli nehme man das oben genannte Lesebuch von Andersen. Hat man sich darin geübt, so ist man imstande, die unter dem Titel „Māra und Buddha“ zusammengefaßte Abhandlung von Ernst Windisch (Leipzig, 1895, bei S. Hirzel) mit Verständnis und Nutzen zu studieren. Hier begegnet man auch Stücken in buddhistischem Sanskrit und im Gāthā-Dialekt. Nimmt man jetzt noch das gleichfalls schon genannte Wörterbuch von Childers hinzu, so mag man mit der Lektüre des Pāli-Kanons beginnen, den die Pāli Text Society in London herausgegeben hat.

Mitteilungen und Notizen.

An die Abonnenten. Da zu der in der Preiserhöhungs-Bekanntmachung im Weltspiegel Heft 5/6 in Aussicht gestellten Beilegung von Postscheckzahlkarten der Vorrat nicht ausreichte, wird diese Zahlkarte, soweit es noch nicht geschah, dem nächsten Heft beigelegt werden, und es wird um gefl. Berücksichtigung gebeten.

Die Verlagsbuchhandlung.

Sprechsaal.

W. G. Sie fragen, welche Stellung der „Weltspiegel“ zur Kantischen Philosophie einnehme, eine Frage, zu der Sie den Anlaß daraus entnehmen, daß es in dem Buch „Buddhismus als Weltanschauung“ von Paul Dahlke — S. 252 — heiße: Kant habe sich als einen der größten Schädlinge am Baume des geistigen Lebens der Menschheit erwiesen. Darauf ist zu erwidern: Kant ist der Vertreter des schärfsten logischen Denkens zur Gewinnung objektiver Wahrheit. In dem genannten Buche aber, speziell in dem von Ihnen angezogenen 11. Aufsatz, wird aller Logik der Krieg erklärt, ja, werden sogar die Sätze von der Identität und vom Widerspruch aufgehoben. Noch mehr, es wird gelehrt, daß es überhaupt kein Begriffenes und damit auch keine Begriffe gebe. Es will also das Fundament, das Grundgerüst alles bisherigen Denkens der Menschheit, sei es nun das alltägliche, oder das Denken der durchgeistigsten Köpfe, auch beispielsweise eines Platon — S. 215 — zum krachenden Zusammensturze gebracht werden, auf daß nichts übrig bleibe, als das individuelle unmittelbare Erleben des Einzelnen, frei von den Fesseln des Begriffs, frei von den Fesseln aller Logik, also aller Denkgesetze überhaupt. Das ist also das entfesseltste Denken, das nur ausgeheckt werden kann, das nicht einmal in einem Tollhaus gepflegt wird, mit der Folge, daß natürlich auch die „Ideale“ und „Prinzipien“, die mit dem bisherigen logischen Denken gewonnen worden sind, höhnend mit in den Abgrund geschleudert werden — S. 236, 241 —. Fürwahr, der Verfasser dieses famosen Buches hat Recht, wenn er selber ausruft — S. 237 —: „Laßt euch gesagt sein, Leute, hier geht mehr über Bord als die Wissenschaft.“ Gehen ja eben die bisherigen „Ideale“ und „Prinzipien“, geht insbesondere die auf das Jenseits gegründete Moral und damit in Wahrheit alle Moral über-

haupt [1]) über Bord und bleibt nichts mehr übrig als ein Brachfeld zur zuchtlosesten gedanklichen Verarbeitung des unmittelbar von jedem Einzelnen Erlebten und damit in der Praxis der — Bolschewismus. Zwar zieht der Verfasser selber diese Konsequenz nicht; aber eben von der Art, nämlich von allen Fesseln der Logik befreit, ist jenes dekadente Denken, aus dem in der Praxis der Bolschewismus „erblüht", dessen Wesen ja gerade darin besteht, unter Zerschlagung aller mit dem bisherigen Denken gewonnenen Ideale und Prinzipien und der auf diese aufgebauten Gesellschaftsordnung den aus dem unmittelbaren Erleben der Masse gezeugten Trieben Befriedigung zu verschaffen.

Und womit wird dieser geradezu deletäre Standpunkt gegenüber dem, was man seit Anbeginn der Menschheit unter richtigem Denken verstand, begründet? Damit, daß es in der Welt der Erscheinungen kein „an sich Beständiges", kein „unbedingt Beständiges", kein „mit sich selber Identisches", sondern nur sich unaufhörlich wandelnde Prozesse gebe: „Wo nichts ist als Verbrennungs- und Ernährungsprozesse, da stellt jedes Moment des Weltgeschehens einen neuen, einzigartigen biologischen oder kammischen Wert dar, der noch nie dagewesen ist, nie wiederkehren wird. In solchem Weltall gibt es keine Identitäten. Wo es keine Identitäten gibt, gibt es kein Begriffenes. Wo es kein Begriffenes gibt, da gibt es keine Begriffe"; und auch „die Sätze von der Identität und vom Widerspruch" „haben Daseinsmöglichkeit nur, wo und solange als es Begriffenes, Umgriffenes, Identitäten gibt" (S. 235). Also deshalb, weil das Haus, das ich sehe, in Wahrheit in allen seinen Teilen in jedem Moment sich verändert, habe ich, indem ich das begreife, nichts begriffen, gibt es „kein Begriffenes"; deshalb gibt es nicht den Begriff „Haus"; deshalb ist der Satz nicht wahr, daß die einzelnen Momente dieses kontinuierlichen Prozesses, die man eben unter dem Begriff „Haus" zusammenfaßt, nicht zugleich andere sein können, als sie sind! Deshalb müssen überhaupt alle Sätze falsch sein, die ich mit meinen Begriffen und den auf diesen gegründeten Denkgesetzen über die Kontinuierlichkeit und Gleichartigkeit bezw. Verschiedenheit der einzelnen „Haufen von Prozessen" bilde, die eben mit dem Begriffe „Häuser" „umgriffen", „begriffen" werden! Ist das kein Bluff? Ist das kein toller Bluff, auf den hereinzufallen doch eigentlich unmöglich sein sollte? — Natürlich liegt aber auch in dieser Auffassung, wie schließlich in jedem Irrtum, ein Korn Wahrheit, und dieses Korn ist, daß die Logik in ihren einzelnen Bestandteilen in Wahrheit nicht von unveränderlichen Dingen, sondern von sich rastlos wandelnden Prozessen gilt. Es wird also durch die Erkenntnis der steten Veränderlichkeit alles Bestehenden nur das Objekt der Logik, nicht aber wird sie selber berührt. Aber heutzutage soll ja alles zügellos werden, warum nicht auch, und zwar erst recht, das Denken?

Übrigens arbeitet Dahlke selbst mit der vermaledeiten Logik, vor allem auch mit dem ominösen — S. 242 — „aut—aut", insbesondere bei der unternommenen Widerlegung der gegenteiligen Anschauungen, wie S. 212 Abs. 2, 231 oben, 252 letzter Abs., 253 oben.

Nach alledem wird die Feindschaft Dahlke's gegen Kant wohl begreiflich: Kant ist ein scharf logischer, Dahlke ein durchaus alogischer Kopf, um in seiner eigenen Sprache zu reden. Und so gewiß nun das Allerverkehrteste, was sich Dahlke geleistet hat, ist, daß er zur Stütze seines Standpunktes sich

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, I. Jahrg., S. 336.

sogar auf den Buddha beruft, indem er, in beispielloser Vergewaltigung, auch dessen Lehre als „Logik-unfähig" charakterisiert — S. 240 — sie, die, wie an anderer Stelle nachgewiesen, wie kein anderes System mit den Mitteln der Logik arbeitet und dieser gerecht wird, so gewiß muß eben deshalb auch der Standpunkt des „Weltspiegels" gegenüber Kant ein dem Dahlke'schen direkt entgegengesetzter sein: Kant war ein überaus scharfer Denker, demgemäß hat er denn auch in der Statuierung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung, trotz seiner Irrtümer im übrigen, eine gewaltige, ja, die Urwahrheit aufgefunden. Eben deshalb wird er ja auch in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Lehre des Buddha" ein Vorläufer der nach ihm zu uns herübergekommenen Buddhalehre genannt, deren Kern, den Anattā-Gedanken, Dahlke nicht begriffen hat und auch nie begreifen wird. Dazu ist er allzuweit von ihm entfernt. Um auch dieses Urteil noch zu belegen, so sei nur auf den weiteren Ausspruch Dahlkes verwiesen, der Buddha habe die bekannte Frage des Vacchagotta nach der Existenz des Ich[1]) nur deshalb nicht beantwortet, ja, nicht beantworten können, weil damals das Gebiet der Interferenzerscheinungen, wie sie besonders das Licht darbiete, noch nicht erforscht gewesen sei: „In dieser Einsicht" — von dem Selbstbewußtsein als „einer reinen Interferenzerscheinung der Ich-Energie" — „versteht sich das Schweigen des Buddha auf Vacchagottas Frage. Denn solange der terminus technicus „Interferenz" nicht geformt ist, ist die Frage unbeantwortbar" (S. 248 f.). Also deshalb mußte der Buddha dem Vacchagotta die Antwort auf dessen Frage schuldig bleiben! Er mußte diese Antwort vielmehr wohl oder übel unseren modernen Physikern, mußte sie Dahlke vorbehalten, der also der Lehre des Buddha erst den fehlenden Abschluß gegeben hat!!! Risum teneatis amici! Genügt auch das noch nicht, um zu offenbaren, weß' Geistes dieser „Neu"-Buddhismus ist? G. G.

Briefkasten.

G. G. Sie wünschen eine Aufklärung über die Grundbedeutung der beiden Pāli-Wörter „nippapañca" und „atthaṃgata" (auch „atthaṅgata" geschrieben), welche u. a. in den beiden Gāthās Dhammapada 254 und Suttanipāta 1076 vorkommen. Anlaß zu Ihrer Anfrage gab der Umstand, daß einer der Wortführer des Siamismus in Deutschland, Dr. Paul Dahlke, sich gemüßigt gesehen hat, in dem letzten Heft seines Blattes die im „Buddh. Weltspiegel" (I. Jahrg., p. 169, 135, 173) gegebene Übersetzung der beiden Wörter in den genannten Texten zu beanstanden. Ich gebe die folgenden Erklärungen nicht, um Herrn Dr. Dahlke zu belehren — Leuten seines Schlages ist mit Gründen überhaupt nicht beizukommen —, sondern ich gebe sie für Sie zur Orientierung, sowie für jene Leser des „Weltspiegels" — viele werden es ja nicht sein —, denen die Dahlke'schen Ausführungen vielleicht zu Gesicht gekommen sind und deren sich, da sie zu einer sachlichen Nachprüfung nicht imstande sind, ein Gefühl der Unsicherheit und des Zweifels über die strittigen Punkte bemächtigt haben könnte. Bei dieser Gelegenheit wird es zweckmäßig sein, einmal kurz und grell in Dahlkes geistige Werkstatt hineinzuleuchten. Dieser Teil der folgenden Ausführungen ist für

[1]) S. „Die Lehre des Buddha", S. 174 flg.

alle Leser unserer Zeitschrift bestimmt. Vorausgehend sei bemerkt, daß Herr Dahlke sich viel darauf zugute tut, daß er sich von ceylonesischen Mönchen hat belehren lassen. Wer die einschlägigen Verhältnisse kennt, wird indessen diesem Umstande absolut gar kein Gewicht beilegen, wird im Gegenteil der Unterweisung durch diese Abhidhamma-Gelehrten ein nur allzu berechtigtes Mißtrauen entgegenbringen. Freilich ist es viel bequemer, sachliche und sprachliche Erklärungen aus dem Munde von Bhikkhus siamesischer Richtung auf Grund von Kommentaren, die erst tausend Jahre nach dem Nirvāṇa entstanden sind, unbesehen entgegenzunehmen, als erst einmal ordentlich Sanskrit zu lernen und so zu einem wirklichen sprachlichen Verständnis des Pāli und damit der kanonischen Texte zu kommen und, mit dieser gründlichen Ausrüstung versehen, der Grundbedeutung von Pāli-Wörtern mit Hilfe des Sanskrit nachzuspüren. Und nun zur Sache.

1. „Nippapañca" ist Adjektiv und setzt sich zusammen aus dem negierenden Präfix „nish" (dessen letzter Konsonant sh sich dem folgenden p assimiliert) und dem Substantiv „papañca" (sanskr. „prapañca"). Die Grundbedeutung von „papañca", darüber besteht nicht der geringste Zweifel, ist „Ausbreitung". Diese Grundbedeutung leuchtet auch noch sehr klar hervor aus dem Denominativ-Verbum „papañceti", welches „ausbreiten, sich (über etwas) verbreiten, ausführlich und weitschweifig erörtern" bedeutet. In der philosophischen Sanskrit-Literatur, schon in älterer Zeit, wird „prapañca, Ausbreitung" in dem Sinne „Erscheinungswelt", nämlich als die Ausbreitung der Vielheit um uns her, verstanden. In Māṇḍūkya-Upanishad 7 heißt es: „Nicht nach innen erkennend, nicht nach außen enkennend, nicht nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkennen bestehend, weder bewußt noch unbewußt, unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, ohne Merkmale, unvorstellbar, unbezeichenbar, nur in der Gewißheit des eigenen Selbstes gegründet, die Erscheinungswelt zur Ruhe bringend, (prapañcopaçama), ruhig, selig, ohne ein Zweites: das gilt als die vierte Stufe, das ist das Selbst, das soll man erkennen." Nun kommt auch in Pāli-Texten dasselbe Wort, „papañca", ganz fraglos in der alten Bedeutung „Erscheinungswelt" vor, wie man z. B. aus Aṅg. IV, 173; VI, 14 ohne Mühe ersehen kann. An der ersteren Stelle heißt es: „Soweit die sechs Berührungsgebiete reichen, so weit eben reicht der Papañca" und „auf der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Gebiete beruht die Aufhebung des Papañca (papañcanirodha), das Zurruhekommen des Papañca (papañcavūpasama)". An dieser Stelle kann doch „papañca" schlechterdings garnichts anderes als „Erscheinungswelt" bedeuten.

Es liegt nun nichts näher, als in unserer Dhammapada-Stelle „papañca" in seinem alten, ursprünglichen philosophischen Sinne zu nehmen. Erst dann, wenn diese Übersetzung keinen befriedigenden Sinn ergäbe, wären wir berechtigt und genötigt, nach einer anderen Deutung Umschau zu halten. Der Text lautet: „papañcābhiratā pajā nippapañcā tathāgatā." In wörtlicher Übersetzung: „An der Erscheinungswelt ergötzt (ist) das Geschlecht [d. h. die Menschheit]; frei von [oder: „nicht von"] der Erscheinungswelt (sind) die Vollendeten." Ich wüßte nicht, was an dieser Übersetzung, die einen geradezu vorzüglichen Sinn ergibt, zu drehen und zu deuteln wäre. Selbst der ganz materialistisch gerichtete amerikanische Gelehrte Albert J. Edmunds sieht sich, offenbar zu seinem großen Leidwesen, genötigt, in seiner Dhammapada-Übersetzung die hier in Rede stehende Stelle wie folgt wiederzugeben: „The crowd are quite contented with

phenomena — Beyond phenomena the Perfected Ones", woran er dann die Bemerkung knüpft: „This is a verse for the later (sic!) Transcendentalists who held that Buddha was beyond the world." Also: nur weil es den Herren Diesseitlern gegen den Strich geht, daß die ursprüngliche Buddha-Lehre transcendentalen Charakters war, deshalb muß diese alte Gāthā plötzlich zu einem jüngeren Verse der „späteren" Transcendentalisten werden!!

Im Laufe der Zeit hat dann unser Wort „papañca" im Pāli unter dem Einfluß des oben angeführten Verbums „papañceti" auch — sekundär — die Bedeutung „Zerstreuung, Eitelkeit, Irrtum, weitschweifige oder ausführliche Auseinandersetzung" angenommen. Aber die ursprüngliche Bedeutung ist dies keinesfalls, und man hüte sich wohl, den Irreführungen siamesischer Interpreten wie Dahlke, und später Kommentare, die beide von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gar keine Ahnung mehr haben, zu folgen und jenen sekundären Sinn von „papañca" in einen so alten Text wie den vorliegenden Dhammapada-Vers einfach hineinzumogeln. Freilich, „möglich ist auf diesem Gebiete alles" gibt ja Herr Dahlke in rührender Offenherzigkeit selbst zu.

2. „Atthaṃgata könnte" — wohlgemerkt nach Herrn Dahlke — zweifach übersetzt werden: Es kann entweder bedeuten: der zum Ziel (attha), zum Heil, zum rechten Sinn, zur Wahrheit, zur Wirklichkeit Gelangte; oder es kann (in anderer Ableitung des Wortes attha) übersetzt werden: der zum Verschwinden, zur Vernichtung, zum Aufhören Gelangte." Hier macht sich Dahlkes Unkenntnis des Sanskrit in höchst peinlicher Weise fühlbar. Zwar könnte, wenn man sich an das Pāli allein hält, „attha" auch in diesem Falle rein lautgesetzlich „Ziel, Zweck" u. dergl. im Sinne von sanskr. „artha" bedeuten. Wer aber in der älteren Sanskrit-Literatur etwas Bescheid weiß, der sieht sofort, daß in dem Pāliwort „atthaṃgata" das uralte, schon im Veda vorkommende, feststehende Kompositum „astaṃgata" steckt, dessen Grundbedeutung „heimgegangen" ist. Dieses Wort „astaṃgata" (und „atthaṃgata" im Pāli) wird mit Vorliebe gebraucht: 1. für die untergegangenen Gestirne, die nach altindischer Auffassung bei ihrem Untergang in ihre Heimat zurückgekehrt sind; 2. für das erloschene Feuer, welches, wiederum nach altindischer Auffassung, bei seinem Verlöschen keineswegs vernichtet wird, sondern „heimgeht", zu seinem ursprünglichen, latenten Zustand zurückkehrt und sich damit der sinnlichen Wahrnehmung entzieht und vor dieser „verschwindet"; 3. für den Erlösten, wenn er im letzten Tode seine Leiblichkeit ablegt und damit ebenfalls der sinnlichen Wahrnehmung entschwindet, unsichtbar wird, „heimgeht". Die von Dahlke angesetzte Gleichung: Verschwinden = Aufhören = Vernichtung tritt in ihrem ganzen Widersinn besonders grell hervor, wenn wir die oft wiederkehrende Wendung „atthaṃgate suriye" nach seinem Rezept übersetzen: „Wenn die Sonne verschwindet, d. i. aufhört, d. i. vernichtet wird!" Man muß eben die Fähigkeit haben, das altindische Denken nachdenken zu können. Diese Fähigkeit freilich geht Herrn Dahlke, der die Buddha-Lehre in seinen ganz seichten Naturalismus hineinzupressen sich abmüht, gänzlich, aber auch gänzlich ab.

Auf jeden Fall werden wir auch bei der Gāthā Suttanipāta 1076 wieder am besten fahren, wenn wir, wie wir es getan haben, „atthaṃgata" in seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung nehmen und die Worte „atthaṃgatassa na pamāṇaṃ atthi" so übersetzen, wie sie dastehen: „Für den Heimgegangenen [der,

eben durch sein Heimgehen, jeder sinnlichen Wahrnehmung entschwindet] gibt es kein Maß."

Die im „Weltspiegel" gegebene Übersetzung der beiden angezogenen Textstellen befindet sich also in schönster Ordnung, sowohl sprachlich als auch sachlich. Und da hat Herr Dahlke, der hier ganz und gar Laie ist und sich ein Urteil über Gebiete, die er in keiner Weise auch nur annähernd beherrscht, einfach anmaßt, die Stirn, in seinem Blatte zu schreiben: „ . . . aber diese Geister [nämlich Dr. Grimm und meine Wenigkeit], die das klare, reine, nüchterne Buddhawort in dieser Weise vorgefaßten Theorien zuliebe vergewaltigen und entstellen, sollen sich wohl bedenken." Ich frage: Wer vergewaltigt und entstellt, vorgefaßten Theorien zuliebe, das klare, reine, nüchterne Buddhawort: Diejenigen, die sich der unsäglichen Mühe unterziehen, die Buddha-Lehre an der Hand einer schier erdrückenden Fülle von Belegstellen aus den alten Partieen des Kanons und unter Beobachtung der für das vernünftige Denken gültigen Gesetze in ihrer ursprünglichen Reinheit darzustellen und sie zu interpretieren, — oder derjenige, der diese Gesetzte, an die das vernünftige Denken des Menschen gebunden ist, mit souveräner Verachtung aufhebt und sich den Sparren in den Kopf gesetzt hat, die Buddha-Lehre (dieser denkbar höchste Widerschein der ewigen Wahrheit) müsse mit seiner rein subjektiv erlebten angeblichen Wirklichkeitslehre auf rein naturalistischer Basis, auf die gerade er und sonst niemand „eingeschnellt" ist, im Einklang stehen??

Täuschen wir uns doch nicht, verehrter Leser, dadurch, daß wir die eigentlichen Totengräber des Buddha-Gedankens extra muros suchen! Sie sitzen ja intra muros! Dort sind sie am Werk, wo die geradezu vergiftend wirkenden materialistisch-nihilistischen Lehren der „Neu-Buddhistischen Zeitschrift" und geistesverwandter Richtungen ausgebrütet und als „der Buddha-Gedanke in reinster Form" in die Welt gesetzt werden! Oder gibt es eine gründlichere Einsargung des Buddha-Gedankens, als wenn man, wie Dahlke es mit großem Wortgepränge fortgesetzt tut, das religiöse Element der Buddhalehre dadurch auslöscht, daß man den Menschen wesenhaft in seiner Karma-Energie bestanden und als das letzte Endziel alles sittlichen und religiösen Strebens die absolute Vernichtung des Heiligen im letzten Tode lehrt?! Und dieser geistig also geartete, durch und durch irreligiöse Dr. Dahlke scheut sich nicht, dem Buddha, diesem größten religiösen Genius aller Zeiten, seinen Gruß mit den Worten: „Verehrung ihm, dem Lehrer!" zu entbieten! Ungereimtheiten wie diese sind allerdings bei Dahlke keine Seltenheit.

Der Leser, dem diese Zeilen zu Gesicht kommen, wird billigerweise von mir verlangen, daß ich mein hartes Urteil über Herrn Dahlkes Geisteserzeugnisse (wohlgemerkt: nicht über seine Person) auch begründe. Die beste Begründung meines Urteils über den Dahlke'schen „Neu-Buddhismus" würde ich dadurch geben, daß ich Dahlkes Buch „Buddhismus als Weltanschauung" einmal gründlich unter die Lupe nehme und das Ergebnis dieser Untersuchung meinen Lesern vorlege. Ich habe mich gefragt, ob ich das tun soll, und habe mich entschlossen, mich nur dann dieser Aufgabe zu unterziehen, wenn ich mich vor die Notwendigkeit, es tun zu müssen, gestellt sehe. Einmal tut mir die Zeit leid, die ich darauf verschwenden würde, und sodann ekelt es mich an, ein Werk zu unternehmen, das glatt auf eine kritische Henkerarbeit hinausläuft und bei dem davon Betroffenen persönlich bittere Gefühle wachrufen müßte. Aber ich

kann es mir nicht versagen, hier wenigstens das Urteil wiederzugeben, das ein verstorbener gründlicher Kenner des Buddhismus, dessen Wort in buddhistischen Kreisen hoch eingeschätzt wird, seiner Zeit in einem an einen Freund gerichteten Brief kurz dahin abgegeben hat: „Der Inhalt dieses Buches ist zum Teil Tiefsinn, zum Teil Unsinn, zum Teil Wahnsinn." Ich meinerseits möchte diesen drastischen Worten, die mir den Nagel auf den Kopf zu treffen scheinen, vor der Hand nichts weiter hinzufügen, möchte nur, soweit ich über die Sachlage unterrichtet bin, noch bemerken, daß das genannte Buch nur in einem sehr kleinen Kreise unbedeutender und urteilsloser Nachtreter und materialistischer Rezensenten so etwas wie freudige Zustimmung gefunden hat.

Um nun aber dem Leser gegenüber doch meinen Standpunkt kurz zu begründen, will ich mich nicht lange besinnen und einfach das letzte Heft des Dahlkeschen Blattes hernehmen, in dem Herr Dahlke gegen die Herausgeber des „Weltspiegels" anrennt und seine Schafe vor diesen bösen Geistern eindringlich, „um Unheil zu verhüten", (!) warnen zu müssen glaubt. Stoff zum Einhaken bietet auch dieses Heft wieder überreichlich Aber ich glaube, schon die wenigen Kostproben, die ich dem Leser im Folgenden vorlegen werde, sind so beschaffen, daß ihm der Appetit nach mehr gründlich vergehen wird.

Herr Dahlke besingt, wie schon so oft, mit Recht das Denken als „das letzte Daseinsrecht". Welche Rolle sp[illegible] Herr Dahlke als Denker in dem vorliegenden Heft? Man höre und st[illegible] Derselbe Herr Dahlke, der der Todfeind jeder Transcendenz ist, ja auf d[illegible] schon das bloße Wort „Transcendenz" wie das rote Tuch auf den Stier wirkt, – derselbe Herr Dahlke bestätigt auf S. 44 seines Blattes ausdrücklich die höchste Transcendenz unseres Wesens, wie sie präziser auch die Herausgeber des „Weltspiegels" kaum formulieren könnten, mit folgenden Worten: „Der aber, von dem hier gesprochen wird, das ja eben der „zum Aufhören Gelangte", der alle Verbindungen mit der Welt, alle Fäden zur Welt im rechten Wissen und im rechten Wandel gelöst hat und in sich selber eingegangen ist. Damit wird er notwendig ein Unvergleichlicher, damit ein Unmeßbarer, damit Einer, vor dem jeder Begriff versagt. Wo und wie soll man noch jemanden fassen, der sich von allem gelöst hat?" Diese geradezu prachtvoll formulierte Anerkennung der höchsten Transcendenz unseres Wesens (auch der „Weltspiegel" könnte diese Anerkennung kaum zutreffender aussprechen) wird unsere Leser natürlich ins allerhöchste Staunen versetzen. Verwundert werden sie fragen: „Ja, hat sich denn Dahlke zur Transcendenz bekehrt?" O nein, meine Herrschaften; wenn Sie so denken, dann kennen Sie Herrn Dahlke schlecht. Aber Ihr grenzenloses Staunen ist durchaus gerechtfertigt; denn Dahlkes ganzer Aufsatz, aus dem das obige Zitat stammt, bekämpft ja gerade unsere Übersetzung der beiden eingangs aufgeführten Textstellen, — bekämpft sie gerade deshalb, weil seinem Verfasser der aus ihr deutlich herausklingende „transcendente Unterton" auf die Nerven gefallen ist. In der Tat, der Widerspruch, in den sich Dahlke hier verwickelt und der darin besteht, daß er in einem Atemzuge die höchste Transcendenz unseres Wesens einwandfrei anerkannt und sie bis aufs Messer bekämpft, ist so eklatant, so kraß, so schreiend, so abnorm, daß man, wenn man bei Dahlke schon normale Gehirnfunktionen voraussetzen will, sich genötigt sieht, nach dem Grunde für diese — sagen wir: Selbst-Desavouierung Ausschau zu halten.

Den Grund nun erblicke ich in Folgendem: Ein Mann wie Dahlke, der unter der Devise: „Das Denken geht weiter" und — ich wiederhole es nochmals — unter souveräner Verachtung jener Gesetze, an die das vernünftige Denken gebunden ist, seine Gedanken ins Rand- und Bandlose ausschweifen läßt, — der kann sich in seinen Gedankengängen freilich alle und jede Extravaganz leisten und leistet sie sich auch tatsächlich, wie der hier in Rede stehende Fall unzweideutig beweist. Hier also liegt der Grund für alle die Gedankenperversitäten Dahlkes, unter denen der eben angeführte, die höchste Transcendenz bestätigende Satz inmitten der tausendfachen Transcendenz-Leugnung eine der schönsten Leistungen auf diesem Gebiete darstellt. Diese Ausschweifung im Denken — Grimm hat für sie den sehr glücklichen Ausdruck „Anarchistisches Denken" geprägt — ist im „Weltspiegel" wiederholt gebührend an den Pranger gestellt worden, so daß ich mich hier mit einem Hinweise auf die betreffenden Ausführungen (I. Jahrg., S. 297 ff., 332 ff., 375 ff.) begnügen kann. Der Leser vergleiche hierzu auch den Artikel im „Sprechsaal" der vorliegenden Nummer des „Weltspiegels", in dem das entfesselte Denken des Herrn Dahlke eine abermalige Beleuchtung erfährt.

Und wie steht es mit dem „Buddhisten" Dahlke, der sich ja selbst als dem Buddha „congenial" betrachtet, der angeblich — wohlgemerkt: angeblich — der Welt das „klare, reine, nüchtelüsse uddhawort" vermittelt und ein Führer in der Buddha-Lehre sein will? U rein n steht es mit Dahlkes „Buddhismus", den er ja selbst, zwar nicht aus Be ist, im heit, mit der er nicht allzustark belastet ist, im übrigen aber ganz zutreffend „Neu"-Buddhismus getauft hat? Buddha-Lehre oder nicht? darum handelt es sich jetzt. Wir wollen aus dem letzten Heft der Dahlkeschen Zeitschrift nur zwei Belege bringen, die meines Erachtens vollkommen hinreichen, um auch dem Einfältigsten die Augen darüber zu öffnen, daß die Praetention, dieser „Neu-Buddhismus" gebe das klare, reine, nüchterne, unverfälschte Buddhawort, nichts als ein — phänomenaler Bluff ist. Mit diesem Bluff aber hat Herr Dahlke aus zwei Gründen teilweise Erfolg: Einmal ist es die tadellose Sicherheit, mit der er aufzutreten versteht und die dem modernen Mitteleuropäer so gewaltig imponiert, und sodann ist es die Gedankenlosigkeit, oder sagen wir richtiger: die Denkunfähigkeit der Leute aus seiner Gefolgschaft, die sich, ohne dagegen zu revoltieren, so etwas bieten und eben dadurch bluffen lassen; denn zum Bluffen gehören stets Zwei.

Hören wir also an der Hand von nur zwei Stichproben, was dieser in modern-europäischer Aufmachung einherstolzierende, durch und durch siamesische „Neu"-Buddhismus des Herrn Dahlke seinen Lesern als „Buddha-Lehre" aufzutischen sich erdreistet.

Auf S. 4 seines Blattes (vergl. auch „Buddhismus als Weltanschauung", S. 86) schreibt Herr Dahlke bei der Besprechung des Paṭiccasamuppāda (der zwölfgliedrigen Kausalkette): „Aber Geburt (jāti) ist hier gar nicht die physiologische Geburt des Lebewesens, sondern es ist die kammische Geburt des betreffenden Werdemomentes." Und so etwas wagt ein Mann, der sich damit brüstet, die Buddha-Lehre unverfälscht und unvergewaltigt interpretieren zu wollen, seinen Lesern vorzusetzen! Ihr Leute, die ihr die „Neu-Buddhistische Zeitschrift" lest, merkt ihr denn gar nicht, wie niedrig ihr von eurem Propheten eingeschätzt und wie arg ihr genasführt werdet? Geben nicht zahlreiche Stellen im Sutta-Piṭaka in garnicht mißzuverstehender Weise ausdrücklich an (vergl. z. B. Saṃy. XII, 2),

was der Buddha (auch in der „Kausalreihe") unter „Geburt" (jāti) verstanden will, nämlich die Konzeption und die Zeit bis zur physiologischen Geburt?! W da etwas, das auch nur entfernt als die „kammische Geburt des betreffenden momentes" aufgefaßt werden könnte? Was Dahlke sich hier leistet, ist von a klärungsversuchen des Paṭiccasamuppāda, die mir zu Gesicht gekommen sin albernste und absurdeste; danach nämlich wäre der Buddha ein erstklassiger H glyphenkünstler gewesen, ohne sich als solchen zu erkennen zu geben! Aber Dahl Erklärung ist nicht nur absurd, — sie ist noch etwas viel Schlimmeres, nämlich ein ganz regelrechte Fälschung und dreiste Unterstellung; denn Dahlke kennt die Definition von „jāti", da er sie ja an anderer Stelle selbst übersetzt hat! Damit allein schon hat sich Dahlke des schwersten Vergehens schuldig gemacht, das sich ein Buddhist der Buddha-Lehre gegenüber nur herausnehmen kann. Und ausgerechnet dieser „Führer" im Buddhismus erkühnt sich, („Buddhismus als Weltanschauung", S. 86) zu sagen: „Die Kausalreihe ist der beste Prüfstein, ob ein Kopf fähig ist, dem Buddhagedanken zu folgen oder nicht." Ja, kann man denn zur Kennzeichnung eines solchen Gebahrens einen andern Ausdruck gebrauchen als Bluff?!

Aber es kommt noch schöner. Auf S. 3 seiner Zeitschrift sagt Herr Dahlke: „Ich habe nicht durch Zufall Irrtum über mich, über das Leben, sondern ich bin dieser Irrtum selber, wie ich das Leiden nicht habe, sondern selber bin." Herr Dahlke identifiziert sich hier also in denkbar unzweideutigster Weise wesenhaft mit dem Leiden. Was aber sagt der Buddha demgegenüber immer wieder? „Was vergänglich ist, das ist Leiden; was aber vergänglich und Leiden ist, das habt ihr in vollkommener Weisheit der Wirklichkeit gemäß also anzusehen: »Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.«" Wem aber auch dieses „klare, reine, nüchterne, unverfälschte Buddhawort" immer noch nicht genügen sollte, der sei an ein Wort aus dem Majjhimanikāya (I, p. 233) erinnert, in dem der Buddha gerade Leute von dem Standpunkt Dahlkes im Auge hat und über diese ein geradezu vernichtendes Urteil fällt: „Was meinst du wohl, Aggivessana: Wer da das Leiden also ansieht: »Das gehört mir an, das bin ich, das ist mein Selbst«, kann der etwa das Leiden wirklich begreifen, kann der das Leiden von sich abhalten?"

Wenn der Buddha heute lebte, und Herr Dahlke träte keck vor ihn hin und spräche: „Ich verstehe die Lehre des Erhabenen dahin, daß im Paṭiccasamuppāda „Geburt" die kammische Geburt des betreffenden Werdemomentes ist und ferner, daß ich selber das Leiden bin", — was würde ihm der Buddha wohl darauf erwidern? Wir wissen, was der Meister in solchen Fällen zur Antwort zu geben pflegte: „Du Tor, hast du nicht Brand gestiftet in unseren Reihen mit deinem Irrtum? Wer hat dir denn gesagt, du Tor, du verblendeter Mann, daß ich so etwas gelehrt habe? Das wird dir, o Tor, lange zum Unheil und Leiden gereichen!" Wie schreibt doch Herr Dahlke selbst (S. 42)? „Der Buddha sagt es selber oft genug, daß falsche Ansicht zu üblem Mutterschoß führt." Man kann nur wünschen, daß Herr Dahlke sich das recht, recht sehr zu Herzen nehmen möge!

Ich breche für heute ab. Schon allein aus dem hier Gesagten muß dem Leser klar geworden sein, was er von Herrn Dahlke als geistigem Führer in der Buddha-Lehre und von seinem „Neu"-Buddhismus zu halten hat. Aufric bedauern sind nur jene neu Herzutretenden, die in ihrer Ahnungslosigk Begründer der „Neu-buddhistischen Zeitschrift" in die Hände geraten

s ihrem Lehrer folgen. Sie sollen sich bei Zeiten vorsehen, auf daß ihnen nicht eines Tages ein furchtbares Erwachen zuteil werde und die Augen ihnen auf- und — übergehen! Seidenstücker.

Literatur.

Handbuch der Pâli-Sprache. Erster Teil: Elementargrammatik (Laut- und Formenlehre) der Pāli-Sprache von Dr. phil. Karl Seidenstücker. Leipzig, Otto Harrassowitz. 1916. Preis brosch. 6,— Mk.

Die Sprache des Buddha zu erlernen, war uns Deutschen bisher nur auf Umwegen möglich. Die Engländer, die Franzosen und die Russen besitzen schon seit Jahrzehnten Lehrbücher der Pāli-Sprache, in deutscher Sprache aber gab es außer den „Beiträgen zur Pāli Grammatik" von Ernst Kuhn nur einige gelehrte Abhandlungen über Einzelfragen aus der Pāli-Grammatik, die zu ihrem Verständnis bereits eine längere wissenschaftliche Beschäftigung mit Sanskrit und Pāli voraussetzten. Wenn wir von der kleinen Pāli Grammatik des Bhikkhu Nyānatiloka absehen, die, auf die englisch geschriebene Grammatik des Rangooner Professors Chr. Duroiselle gestützt, nur das Allernotwendigste enthält und nicht über die ersten Anfangsgründe hinausführt, besaßen wir kein deutsch geschriebenes Lehrbuch, das die Grundlage zu einem ernsthaften Pāli-Studium abgeben könnte, bis Dr. Karl Seidenstücker im August 1916 sein Werk der Öffentlichkeit übergab.

Sein Handbuch der Pāli-Sprache, auf das wir die Aufmerksamkeit des Lesers heute lenken wollen, ist also die erste selbständige wissenschaftliche Arbeit dieser Art, die ein Deutscher geleistet hat. Was dies bedeutet, vermag nur der voll zu ermessen, der die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten abschätzen kann. Der ungeheure, im Pāli-Kanon und in der nachkanonischen Pāli-Literatur aufgehäufte Sprachschatz mußte aufs genaueste durchgearbeitet, gesichtet, geordnet und, was zur sicheren sprachlichen Durchforschung unerläßlich ist, mit dem Sanskrit in allen Einzelheiten verglichen werden, bevor der Verfasser an den Aufbau seiner Grammatik herantreten konnte. Aber alles dies genügte noch keineswegs, um eine brauchbare Grammatik zu schaffen; es gehörte dazu vielmehr auch noch eine gediegene allgemeine sprachwissenschaftliche Bildung und — nicht zuletzt — ein besonderes Geschick, aus dem riesigen Material das Charakteristische herauszuschälen, nichts Notwendiges zu übersehen und nichts Überflüssiges beizubehalten und das Ganze dann übersichtlich zu gruppieren.

Als erster Bahnbrecher voranzugehen, ist immer ein Verdienst; doppelt verdienstlich aber ist es, gleich mit dem ersten Schlage ein Werk zu vollbringen, das keine Kritik zu scheuen braucht und seinen Zweck voll erfüllt. Dies ist Dr. K. Seidenstücker mit seinem Handbuch der Pāli-Sprache I in der Tat gelungen.

Da der Wortschatz des Pāli in den wenigen bisher vorhandenen — übrigens auch englisch geschriebenen — Wörterbüchern bei weitem noch nicht ganz klargestellt ist, während unsere Kenntnis des Sanskrit schon viel weiter reicht, so ist es notwendig, das Verhältnis zwischen dem Lautbestande des Pāli und dem des Sanskrit möglichst genau festzulegen, damit man imstande sei, unbekannte Pāli-Wörter und Pāli-Wortformen mit Sicherheit auf die entsprechenden Wörter und Wortformen des Sanskrit, deren Bedeutung wir kennen, zurückzuführen. Deshalb muß eine Pāli-Grammatik, bevor sie an die Formenlehre herantritt, die Lautlehre des Pāli in ihrem Verhältnis zum Sanskrit behandeln. Auch in diesem Teil hat Karl Seidenstücker ebenso wie in der Formenlehre eine klare systematische Ordnung durchgeführt, viele und gut gewählte Beispiele beigebracht und durch übersichtliche Zusammenstellung das Studium verhältnismäßig leicht und das Nachschlagen bei der Lektüre von Pāli-Texten bequem gemacht.

Kurz, Seidenstückers Elementargrammatik ist in jeder Hinsicht brauchbar und zuverlässig. Man darf hiernach hoffen, daß auch die angekündigten weiteren Teile des Handbuchs, Texte und Glossar, die gleichen Vorzüge wie die Grammatik aufweisen und mit jener zusammen ein nicht nur für Studierende der Indologie, sondern für alle Freunde der Buddhalehre, die das Wort des großen Meisters in ihrer Ursprache kennen lernen wollen, sehr willkommenes Lehrbuch bilden werden.

— dt.

Verantwortlich für die Schriftleitung i. V.: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.